Bauer

H. eccl. 102 ml

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

102

<36623528870019

S

<36623528870019

Bayer. Staatsbibliothek

H. Eccl. 102 ml

Apollonius von Tyana

und

Chriſtus,

oder das

Verhältniß des Pythagoreismus

zum

Chriſtenthum.

Ein Beitrag
zur
Religionsgeſchichte der erſten Jahrhunderte
nach Chriſtus.

Von
D. Ferd. Chriſt. Baur,
ordentl. Profeſſor der evang. Theologie an der Univerſität Tübingen.

Aus der Tübinger Zeitſchrift für Theologie beſonders abgedruckt.

Tübingen,
bei Ludwig Friedrich Fues.

1832.

155. D

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

Vorwort.

Die vorliegende Abhandlung hat eine Frage zum Gegenſtand, die ſchon öfters aufgeworfen, noch nie genauer und ausführlicher unterſucht worden iſt. Kann ſchon in dieſer Hinſicht eine neue Unterſuchung nicht als überflüſſig erſcheinen, ſo möchte die gegenwärtige um ſo mehr wegen des nicht blos negativen Reſultats, das ſich in ihr ergeben hat, als ein Beitrag zu der Geſchichte des Verhältniſſes des Chriſtenthums zu der heidniſchen Religion und Philoſophie angeſehen werden dürfen, ſo wenig ich ſelbſt dabei verkennen kann, daß die Wahrſcheinlichkeit des erhobenen Reſultats in gewiſſem Sinne immer nur eine annähernde und relative iſt. So ſehr es mein Beſtreben war, jedem einzelnen Punkte der Unterſuchung die möglich größte Evidenz zu geben, ſo bringt es doch, wenn irgendwo, gerade hier, die Natur des Gegenſtandes von ſelbſt mit ſich, daß zulezt nur der durch die Individualität des Einzelnen bedingte Totaleindruck der ge-

gemachten Combinationen über den Werth des Ganzen entſcheiden kann. Nur ſcheint es mir auch in einem ſolchen Falle das Beſſere, ſtatt zweifelnder Fragen und halber Urtheile, wie ſie nur zu oft von Hand zu Hand weiter gehen, einen ins Einzelne eingehenden, eine beſtimmte Anſicht durchführenden Verſuch zu wagen, und die Conſequenz, mit welcher ſich die aufgeſtellte Anſicht verfolgen und durchführen läßt, als das Kriterium für die Objectivität des Reſultats zu betrachten.

In mancher Beziehung ſchließt ſich die vorliegende Unterſuchung an meine Darſtellung des Manichäiſchen Religionsſyſtems (Tüb. 1831) an. Hier, wie dort, iſt die Aufgabe, den großartigen Eindruck aufzufaſſen und darzuſtellen, welchen das Chriſtenthum ſchon in ſo früher Zeit auf den beiden entgegengeſezten Endpunkten ſeines ſchon damals ſo weit ausgedehnten Wirkungskreiſes, dort im fernen Orient, hier in dem Mittelpunkt der abendländiſchen Bildung, auf die von ſeiner göttlichen Kraft zwar ſchon angezogene, aber noch nicht durchdrungene heidniſche Welt machte: hier, wie dort, erſcheint als Wirkung und Zeugniß dieſes Eindrucks das Erzeugniß eines Nachbilds, das ſich dem im Chriſtenthum gegebenen Urbild mit nebenbuhleriſcher Kühnheit, aber doch nur mit einem erborgten Schimmer der Wahrheit, zur Seite ſtellen will, und hier, wie dort, wird das künſtleriſch geſtaltete Gebilde mit allem ausgeſtattet, was die uralte Weisheit des fernſten Orients darzubieten vermag. So gehörte unter die vielfachen Formen, die der Kampf des Chriſtenthums mit dem Heidenthum durchlief, auch der jener Zeit eigene Synkretismus,

welcher das Chriſtenthum in den magiſchen Kreis ſeiner bilderreichen Ideen und Anſchauungen hineinziehen wollte, um es dadurch ſeines eigenſten Vorzugs zu entkleiden, und dem Dämon der alten Welt dienſtbar zu machen, und das Chriſtenthum mußte ſo auf ſeinem erſten Schritte zur Weltherrſchaft ſeine die Welt überwindende Macht ebendadurch bewähren, daß es ſich auch durch den Zauberſchein, mit welchem die alte Welt in ihren ſchönſten und reizendſten Formen ihm entgegentrat, nicht verführen ließ, um ſolchen Preis ſeiner Knechtsgeſtalt zu entſagen, und fremden Göttern zu dienen.

Bei dieſer Verwandtſchaft des Gegenſtandes dringt ſich mir um ſo mehr der Wunſch auf, daß die wohlwollende Aufnahme, die meiner Darſtellung des Manichäiſchen Religionsſyſtems in den mir bisher bekannt gewordenen achtungswerthen Beurtheilungen zu Theil geworden iſt, auch dieſer neuen Schrift, die ich gerne als ein Seitenſtück zu jener betrachte, nicht fehlen möge.

Schließlich bezeuge ich noch dem ehrwürdigen Veteran der helleniſchen Literatur, durch deſſen treffliche Bearbeitung (Flavius Philoſtratus, des Aeltern, Werke, überſezt von Hofrath Friedrich Jacobs, zu Gotha, Leben des Apollonius von Tyana. Stuttgart 1829—1832. 4. Bdchen) der philoſtratiſche Apollonius nun auch dem größern Publikum in die Hände gegeben iſt, meinen hochachtungsvollen Dank für die Förderung, die auch mir dadurch für meine Arbeit geworden. Es

bedarf keiner Entſchuldigung, daß ich die zahlreichen Stellen, deren wörtliche Einrückung der Zweck der Unterſuchung erforderte, in dieſer klaſſiſchen Ueberſetzung wiedergegeben habe.

Ueberſicht des Inhalts.

	Seite
Hierokles und Euſebius über die Parallele des Apollonius von Tyana mit Chriſtus	1 — 12
Dieſelbe Parallele bei Neuern	12 — 18
Inhalt der von Philoſtratus gegebenen Schilderung des Lebens des Apollonius	18—103
Aeußerer Umriß deſſelben	18 — 32
Hauptzüge der Perſon und Erſcheinung des Apollonius . .	32 f.
Sein Seherblick	32 — 37
Seine Wunderkraft	37 — 43
Apollonius kein Zauberer	44 — 47
Seiner Hauptidee nach ein religiös-ſittlicher Reformator .	47 — 55
Seine Lehre von der Gottheit	55 — 60
— — von dem Verhältniß der Gottheit zur Welt .	60 — 64
— — von der Natur des Menſchen	64 — 66
— — von der Verehrung der Gottheit . . .	67 — 70
Dringt auf Tugend und Sittlichkeit	70 — 71
Seine wichtigſten ſittlichen Grundſätze	71 — 74
Univerſalität ſeiner Wirkſamkeit	74 — 77
Politiſche Seite ſeiner Wirkſamkeit	77 — 84
Hauptzüge des in ſeiner Perſon aufgeſtellten Ideals . .	84—102
Er iſt	
1) der Mittelpunkt alles Wiſſens	84 — 86
2) der im Leben praktiſch vollendete Weiſe	87 — 92
3) insbeſondere über alle Schreckniſſe des Todes erhaben .	92 — 96
4) wird mit Recht als Gott betrachtet	96—100
5) ſeine höhere göttliche Natur beurkunden wundervolle Ereigniſſe bei ſeiner Geburt und ſeinem Ende . . .	100—102
Er iſt überhaupt ein höheres zum Heil der Menſchen erſchienenes Weſen	102—103
Verſchiedenheit der Anſichten über den Zweck der philoſtratiſchen Lebensbeſchreibung	104—111
Sie iſt keine reinhiſtoriſche, ſondern eine durchaus idealiſirende Darſtellung	112 — 123

Seite
Unhiſtoriſcher Charakter derſelben . . . . . . 112—119
Apollonius als hiſtoriſche Perſon ein Magier . . . 119—120
Verglichen mit Lucian's Alexander von Abonoteichos . . 121—123
Philoſtratus beabſichtigte eine Parallele mit Chriſtus nicht in feindlichem Sinne, ſondern im Geiſte des religiöſen Synkretismus jener Zeit . . . . 123—134
Die Beziehung aufs Chriſtenthum wahrſcheinlich gemacht durch die Vergleichung des philoſtr. Apollonius mit Lucian's Peregrinus Proteus . . . . 134—142
Vorzüglich aber ſpricht für die Vorausſetzung einer von Philoſtratus beabſichtigten Parallele mit Chriſtus die genaue Uebereinſtimmung mit der neuteſtamentlichen Geſchichte in ſo vielen einzelnen Zügen . . . . 142—155
Vergleichung des Nachbilds mit dem Urbilde in Hinſicht des Verhältniſſes des Heidenthums zum Chriſtenthum . . 155—162
Doketismus des Heidenthums . . . . 162—166
Religiöſe Bedeutung des philoſtr. Lebens des Apollonius als eines Erzeugniſſes des Pythagoreismus, und in Hinſicht der dem Pythagoreismus, wie der apolliniſchen Religion, eigenen Tendenz, das Göttliche menſchlich-concret darzuſtellen . . 166—168
Apollon ſelbſt ein menſchgewordener Gott . . . . 168—174
Pythagoras, wie Ariſteas und Abaris, ein Apollojünger und eine concrete Erſcheinung des Gottes, nach der Anſicht und Schilderung der ſpätern Pythagoreer . . . . . . 174—202
Vergleichung des Pythagoras mit Apollonius . . . 202—206
Apollonius, wie Pythagoras, das Ideal eines göttlichen Weiſen 206—209
Hiſtoriſcher Standpunkt des Philoſtratus in Beziehung auf Indien . . . . 209—223
Einfluß der indiſchen Religion und Philoſophie in der alten Welt 223—234
Schlußbemerkung 235

In der Reihe der Argumente, mit welchen in den erſten Jahrhunderten der chriſtlichen Kirche die heidniſchen Gegner des Chriſtenthums die Anſprüche deſſelben auf Wahrheit und Göttlichkeit beſtritten, nimmt die zwiſchen Chriſtus und Apollonius von Tyana gezogene Parallele durch ihre auffallende Eigenthümlichkeit eine beſonders beachtenswerthe Stelle ein. Hierokles, der Statthalter von Bithynien, welcher, um durch Wort und That ſeinen Haß gegen das Chriſtenthum an den Tag zu legen, ſowohl an der diocletianiſchen Chriſtenverfolgung thätigen Antheil nahm, als auch in einer eigenen Schrift als Gegner gegen die Chriſten auftrat, und nach dem Vorgange des Celſus, des Verfaſſers des ἀληϑὴς λόγος, einen φιλαλήϑης λόγος, Worte der Wahrheitsliebe, an die Chriſten richtete, war es zuerſt, der dieſe Vergleichung wagte. So wenig ſonſt die Schrift des Hierokles etwas enthielt, was nicht ſchon die früheren Gegner des Chriſtenthums wiederholt vorgebracht hatten, ſo neu und eigenthümlich war der in der genannten Beziehung gemachte Angriff, und Euſebius, der von dem übrigen Inhalt der Schrift das Urtheil fällt, es ſey nicht der Mühe werth, deßwegen aufs neue in die Schranken zu treten, da alles dieß nicht dem Hierokles ſelbſt angehöre, ſondern nur ein von ihm an andern, ſowohl in Anſehung der Gedanken als der Worte und Sylben, auf eine ganz ſchamloſe Weiſe begangener Raub ſey, wurde nur durch jene Parallele zu der bekannten Schrift gegen Hierokles*) veranlaßt, in welcher er

für alles andere auf die acht Bücher des Origenes gegen den Celſus verweiſend ſich nur das, was ſich auf den Apollonius bezog, zu ſeinem Gegenſtand nahm, ἐπεὶ καὶ μόνῳ περὶ τοὺς πώποτε καθ᾽ ἡμῶν γεγραφότας ἐξαίρετος νῦν τούτῳ γέγονεν ἡ τοῦδε πρὸς τὸν ἡμέτερον σωτῆρα παράθεσίς τε καὶ ξύγκρισις. K. 1.

Hierokles, ſagt Euſebius K. 2., ſpricht mit großer Bewunderung von den außerordentlichen Thaten, die Apollonius nicht durch Zauberkünſte, ſondern durch eine geheimnißvolle göttliche Weisheit verrichtet habe. Daß es ſich mit denſelben wirklich ſo verhielt, leidet nach ſeiner Verſicherung keinen Zweifel. Die eigenen Worte des Hierokles ſind: „Die Chriſten thun ſich auf ihren Jeſus ungemein viel zu gut, indem ſie von ihm rühmen, daß er einige Blinde wieder ſehend gemacht, und einige andere Wunder dieſer Art verrichtet habe. — Es verdient aber bemerkt zu werden, daß wir über alle dergleichen Dinge eine weit richtigere und verſtändigere Anſicht haben, und wie wir von außerordentlichen Menſchen denken.“ Nachdem er nun den Proconneſier Ariſteas und den Pythagoras und einige noch ältere kurz erwähnt hat, fährt er fort: „Zur Zeit unſerer Voreltern, unter der Regierung Neros, trat Apollonius von Tyana auf, der von früher Jugend an und ſeitdem er ſich in Aegä in Cilicien dem menſchenfreundlichen Asklepios geweiht hatte, viele Wunderthaten gethan hat, deren ich, mit Uebergehung der meiſten, Erwähnung thun will.“ Hierokles zählte nun, wie Euſebius meldet, dieſe Wunder der Reihe nach auf, und ſagte zum Schluſſe Folgendes: „Doch wozu erwähne ich dieß? Nur in der Abſicht, um unſer genaues und bei jedem einzelnen Falle wohlbegründetes Urtheil mit der Leichtfertigkeit der Chriſten zuſammenzuſtellen. Wir nämlich halten einen ſolchen Wunder-

---

*) Εὐσεβίου τοῦ Παμφίλου πρὸς τὰ ὑπὸ Φιλοστράτου εἰς Ἀπολλώνιον τὸν Τυανέα διὰ τὴν Ἱεροκλεῖ παραληφθεῖσαν αὐτοῦ τε καὶ τοῦ Χριστοῦ σύγκρισιν. Auch in die Ausgabe der Werke des Philoſtratus von Gottfr. Olearius. Leipz. 1709 aufgenommen. Vol. I. S. 428. f.

thäter nicht für einen Gott, ſondern nur für einen von den Göttern geliebten Menſchen, jene aber erklären ihren Jeſus wegen einiger unbedeutender Wunderzeichen für einen Gott. — Auch dieß verdient in Erwägung gezogen zu werden, daß die Thaten Jeſu von Petrus und Paulus und einigen andern dieſen ähnlichen lügenhaften, eingebildeten, mit Zauberei ſich abgebenden Menſchen auf jede Weiſe ausgeſchmückt worden ſind, die Thaten des Apollonius aber ſind von Maximus aus Aegä, von dem Philoſophen Damis, dem Begleiter des Apollonius und von dem Athener Philoſtratus beſchrieben worden, von Männern, die auf der höchſten Stufe der Bildung ſtunden, und die Wahrheit zu würdigen wußten, und aus Menſchenliebe die Thaten eines edlen, von den Göttern geliebten, Mannes nicht unbekannt ſeyn laſſen wollten.“

Bei der Widerlegung des Inhalts dieſer Fragmente, und der nachtheiligen Folgerungen, die in Beziehung auf das Chriſtenthum aus demſelben gezogen wurden, ſtellt ſich Euſebius auf einen doppelten Standpunkt. Auf der einen Seite ſezt er die factiſche Realität der dem Apollonius zugeſchriebenen Wunder voraus, auf der andern nimmt er die Glaubwürdigkeit des Geſchichtſchreibers in Anſpruch. In der erſten Beziehung wird immer wieder dem Verdacht Raum gegeben, Apollonius ſey ein Zauberer geweſen, und habe durch dämoniſche Kräfte ſeine Wunder verrichtet. Man dürfe bei der ganzen Unterſuchung nicht vergeſſen, bemerkt Euſebius C. 35., daß, wenn man auch dem Schriftſteller die Wahrheit der von ihm erzählten wundervollen Begebenheiten zugebe, doch in jedem einzelnen Falle ſich leicht zeigen laſſe, daß das Wunder durch Mitwirkung eines Dämon geſchehen ſey. Daß er die Peſt voraus wußte, (IV. 4.) ſcheine vielleicht keiner magiſchen Kunſt zuzuſchreiben zu ſeyn, wenn, wie er ſelbſt behauptete, die Urſache davon in der einfachen, reinen Lebensweiſe lag *), vielleicht aber verdankte er auch dieſe Vor-

*) Die Worte des Euſebius a. a. O. ſind: τό τε γὰρ τȣ̃ λοιμȣ̃ προαισθέσθαι, ἴσως μὲν ȣ̓κ ἀπερίεργον δόξειεν, εἰ, καθὼς αὐτὸς, ἀπὸ λεπτοτάτης καὶ καθαρᾶς διαίτης κατειλήπτο, ὡς αὐτὸς ἔφησεν·

kenntniß einem Dämon, mit welchem er in Verbindung ſtund. Denn auch mit dem Uebrigen, was er der Darſtellung zufolge voraus wußte und voraus ſagte, verhält es ſich ebenſo: laſſen ſich auch dafür aus der Schrift des Philoſtratus ſelbſt noch ſo viele Beweiſe anführen, ſo kann er doch, wenn die Wahrheit auch hievon zugegeben werden ſoll, nur durch magiſche Kunſt, durch einen ihm zur Seite ſtehenden Dämon, wenn auch nicht alles, doch manches von den zukünftigen Dingen voraus erkannt haben. Ein deutlicher Beweis davon iſt, daß er nicht durchaus und in allen Fällen eine Kenntniß des Zukünftigen hatte, daß er in vielen Fällen ungewiß war, und aus Unwiſſenheit fragte, was ihm nicht begegnet ſeyn würde, wenn er wirklich im Beſitz einer göttlichen Kraft geweſen wäre. Als er der Peſtſcene ein Ende machte, war das Ganze eine dämoniſche Erſcheinung, und ſonſt nichts weiter (IV. 10.). Aus welchem Grunde hätte die Seele Achill's den Aufenthalt auf den Inſeln der Seligen verlaſſen, und an ſeinem Grabe verweilen ſollen (IV. 16.), wenn nicht auch dieß die Erſcheinung eines Dämon war? Den Dämon, der den ausſchweifenden Jüngling beſaß, und die Empuſe oder Lamie, die mit Menippus ihr Spiel trieb, vertrieb er ohne Zweifel durch einen mächtigern Dämon (VI. 25.). Auf dieſelbe Weiſe heilte er wohl den Jüngling, der durch den Biß eines wüthenden Hundes von Sinnen ge-

---

ἴσως δὲ καὶ αὐτὸ ἐξ ὁμιλίας δαίμονος αὐτῷ προμεμήνυτο. Es muß in dieſer Stelle ohne Zweifel ſtatt οὐκ ἀπερίεργον geleſen werden ὂν ἀπερίεργον. Euſebius ſezt zwei Fälle: vielleicht wußte er die Seuche auf natürliche Weiſe voraus, vermöge ſeiner reinen Lebensweiſe, aber ebenſo möglich bleibt doch immer, daß er ſie in Folge einer dämoniſchen Einwirkung voraus wußte. Das Dämoniſche iſt eben das Zauberiſche, iſt nun der Gegenſatz gegen dieſes das Natürliche, wenn er nämlich ἀπὸ λεπτοτ. — κατειλ. ſo kann dieſes ſelbſt nicht ebenfalls als οὐκ ἀπερ. d. h. als etwas nicht ohne Zauberei geſchehenes bezeichnet werden (περίεργος wird von der Magie gebraucht, wie z. B. auch Ap. Geſch. 19, 19.). Lieſt man ὂν, ſo bezeichnet es paſſend die ſpecielle Anwendung des vorangehenden allgemeinen Satzes.

kommen war, und den Hund ſelbſt (VI. 43.). Hieraus iſt zu ſehen, daß alle ſeine Wunderthaten durch dämoniſche Dienſtleiſtungen vollbracht worden ſind. Vgl. K. 39.*) Was das zweite betrifft, die Zweifel, die Euſebius in die Glaubwürdigkeit des Geſchicht-ſchreibers ſelbſt ſetzt, ſo gehört hieher die von Euſebius wieder-holt hervorgehobene innere Unwahrſcheinlichkeit der Erzählun-gen des Philoſtratus. Die vielfachen Widerſprüche und Un-wahrſcheinlichkeiten, die ſich in dem Leben des Apollonius nach-weiſen laſſen (vgl. Euſ. a. a. O. K. 12. f. 27. f. 33. 39. 41.), ſcheinen am einfachſten aus der Vorausſetzung erklärt werden zu müſſen, daß es dem Geſchichtſchreiber an Wahrheitsliebe fehlte. „Ich war bisher der Meinung," ſagt Euſebius K. 5., „daß der Tyaneer ein in menſchlichen Dingen weiſer Mann war, und halte dieſe Anſicht auch jezt noch gerne feſt. Ich laſſe es gerne geſchehen, wenn man ihn jedem Philoſophen zur Seite ſtellt, wofern man nur mit allen mythiſch lautenden Erzählun-gen ferne bleibt. Wenn aber ein Damis aus Aſſyrien, oder ein Philoſtratus, oder irgend ein Geſchichtſchreiber oder Logo-graph es ſich herausnimmt, die Grenzen zu überſpringen, und eine Anſicht aufzuſtellen, die über das Gebiet der Philo-ſophie weit hinausgeht, indem er zwar den Worten nach den Vorwurf der Magie abwehrt, der Sache ſelbſt nach aber dem Manne noch mehr zur Laſt legt, als mit Worten, und die py-thagoreiſche Lebensweiſe als Maske über ihn wirft, ſo kommt dann kein Philoſoph zum Vorſchein, wohl aber ein mit der Löwenhaut verhüllter Eſel, und man ſieht nur einen So-phiſten, der in den Städten umher ſein Weſen treibt, ja nichts anders als einen Zauberer ſtatt eines Philoſophen." Ueber die Grenze, die in dieſer Hinſicht zwiſchen dem Möglichen und Unmöglichen, dem Wahrſcheinlichen und Unwahrſcheinlichen zu ziehen iſt, glaubt Euſebius (K. 6.) folgende Theorie auf-ſtellen zu dürfen: „Es gibt natürliche Grenzen, die Anfang, Mitte und Ende in dem All der Dinge umfaſſen, und allem, wodurch dieſe ganze Maſchine und dieſes ganze Weltgebäude

*) Vgl. auch Lactantius Instit. div. V. 3.

zur Vollendung gebracht wird, Maaß und Ordnung beſtimmen. Sie ſind durch unwandelbare Geſetze und unzerreißbare Bande, von der allwaltenden Vorſehung geordnet, um das von der höchſten Weisheit Beſchloſſene zu bewachen. Nichts von allem, was einmal geordnet iſt, kann aus ſeiner Stelle verrückt und verſezt werden. Das Geſetz der Natur hält daher jeden, welchen ein übermüthiges Verlangen weiter zu gehen verleitet, zurück, die göttliche Ordnung zu überſchreiten. Es iſt gegen die Natur, daß der im Waſſer lebende Fiſch auf dem Feſtlande leben kann, das Landthier kann nicht in das Waſſer untertauchen und hier ſeinen bleibenden Aufenthalt nehmen. Wer auf der Erde lebt, kann nicht durch hohe Sprünge in die Luft ſich erheben und mit den Adlern umherſchweben, wie ſehr er es auch wünſcht. Dieſe zwar können auch auf die Erde herabkommen, wenn ſie ſich herabſenken, die Flügel einziehen, und ihren natürlichen Trieb beſchränken. Denn auch dieß iſt durch göttliche Geſetze ſo geordnet, daß das in der Luft Schwebende aus der Höhe herabkommen kann: nicht aber kann umgekehrt das Niedrige, an die Erde Gebundene in die Luft ſich erheben. Ebenſo iſt auch dem ſterblichen Geſchlecht der Menſchen, das ſowohl eine Seele als einen Leib hat, durch göttliche Geſetze ſeine beſtimmte Sphäre angewieſen. Es kann nicht, des Aufenthalts auf der Erde überdrüßig, mit dem Leibe ſeinen Weg durch die Luft ſich bahnen, ohne ſogleich für ſolchen Unverſtand zu büßen: eben ſo wenig kann es, mit der Seele ſich erhebend, Unerreichbares mit ſeinen Gedanken erreichen, es wird vielmehr nur in die Krankheit der Melancholie verfallen. Er wird daher klug daran thun, wenn es den Leib mit feſtem Fußtritt auf der Erde bewegt, die Seele aber auf Lehre und Philoſophie ſtüzt. Wohl aber iſt zu wünſchen, daß irgend ein Helfer aus den himmliſchen Wohnungen von oben herabkommt, und als Lehrer des dorther zu hoffenden Heiles erſcheint. Ein überzeugendes Beiſpiel davon iſt, daß der Arzt zu dem Kranken kommen, der Lehrer ſich nach dem Schüler bequemen, der Hohe ſich zum Niedrigen herablaſſen muß, nicht aber umgekehrt. Daß daher die göttliche Natur, die wohlthuend und

heilbringend iſt, und fůr alles ſorgt, ſich auch mit den Men=ſchen in Verbindung ſezt, kann niemand durch Vernunftgründe in Zweifel ziehen, da die von der gőttlichen Vorſehung geſez=ten Grenzen dieß wohl geſtatten. Denn gut iſt Gott, wie Plato ſagt, und das Gute iſt frei von allem Neid. Darum wird der gute Gott, der dieſes All regiert, nicht blos fůr die Leiber, ſondern weit mehr fůr die Seelen ſorgen, welchen der Ehren=Vorzug der Unſterblichkeit und Selbſtbeſtimmung zu Theil geworden iſt. Dieſen nun wird er, als der Herr dieſer ganzen Oekonomie und aller Gaben, durch deren Geſchenk er ihrer Natur wohlthun kann, da ſie derſelben empfånglich ſind, gleichſam reichliche Strahlen ſeines eigenen Lichts mittheilen, indem er von Zeit zu Zeit von denen, die um ihn ſind, diejeni=gen, die ihm am nåchſten ſind, ausſendet zur Beglůckung und Errettung derer, die auf der Erde ſind *). Wenn nun Einer in dieſer Hinſicht vom Glůcke beſonders begůnſtigt iſt, ſo wird ein ſolcher, im Geiſte gelåutert und entſchleiert vom Nebel der Sterblichkeit, wahrhaft fůr gőttlich gehalten wer=den und einen großen Gott wie ein Gőtterbild in der Seele umhertragen. Welche große Bewegung kann ein ſolcher be=

---

*) Eine Stelle, in welcher der bekannte Arianismus des Euſebius vielleicht offener als irgendwo ſich zeigt. Chriſtus iſt nur einer der hőhern Geiſter, die Gott von Zeit zu Zeit (ἐσθ' ὅτε) zum Heil der Menſchen ausſendet. Iſt aber dieß der Fall, mit wel=chem Recht kann dem Heidenthum die Mőglichkeit einer der im Chriſtenthum gegebenen analogen Offenbarung abgeſprochen wer=den? Ueberhaupt ſtunden die damaligen Kirchenlehrer mit ihrem durchaus platoniſirten Chriſtenthum zu ſehr auf gleichem Boden mit dem Gegner, welchen ſie bekåmpften, als daß ihre Polemik von bedeutendem Erfolg håtte ſeyn kőnnen. Wie auffallend pla=toniſirt die obige Stelle auch ſchon dem Ausdruck nach: θεῖος ἀληθῶς ἀναγραφήσεται μέγαν τινὰ θεὸν ἀγαλματοφορῶν τῇ ψυχῇ. (Vgl. Plat. Phådr. S. 251. u. 252)! Uebrigens geht ὧν εἴτῳ εὐτυχῆσαι γένοιτο nicht wie Olearius meint, auf die μάλιστα προσεχεῖς τῶν ἀμφ' αὐτὸν (θεὸν), ſondern auf οἱ τῶν ἐπὶ τὰ τῇδε, oder οἱ τῇδε.

wirken! Das ganze Menſchengeſchlecht, die ganze Welt wird er noch mehr als die Sonne erhellen, und das Werk der ewigen Gottheit auch für die folgende Zeit zur Anſchauung zurücklaſſen, und in nicht geringerem Grade als die aus lebloſer Materie gefertigten Gebilde einen anſchaulichen Begriff der göttlichen Natur gewähren. Auf dieſe Weiſe kann die menſchliche Natur am Uebermenſchlichen theilnehmen. Auf andere Weiſe aber darf man die Grenzen nicht überſchreiten, und ſo wenig, wer keine Flügel hat, unternehmen kann, was nur geflügelte Weſen thun können, ſo wenig kann ein Menſch ſich in das einlaſſen, was nur dämoniſchen Naturen zukommt." Es fällt von ſelbſt in die Augen, wie wenig auf dieſem Wege eine objective Grundlage zur Entſcheidung der Frage über wahre und falſche Offenbarung zu gewinnen iſt, und wie wenig der hier gemachte Verſuch, eine feſte Grenzlinie zwiſchen dem wahrhaft Göttlichen und dem blos Menſchlichen zu ziehen, berechtigen kann, das Göttliche, das auch in einem Apollonius vorausgeſezt werden zu müſſen ſcheint, in das bloße Gebiet des Unmöglichen zu verweiſen. So richtig im Allgemeinen die Anſicht iſt, daß in allem, was die menſchliche Natur der göttlichen näher bringt, die Gottheit das Mittheilende, die Menſchheit das Empfangende iſt, ſo darf doch am wenigſten auf dem platoniſchen Standpunkt, auf welchen ſich Euſebius hier ſtellt, die Mittheilung des Göttlichen an das Menſchliche auf eine ſo viel möglich enge Grenze beſchränkt werden. Nur dadurch gewinnt das Vage und Unbeſtimmte dieſer Theorie einen etwas feſteren Boden, daß das Hauptmerkmal, woran die ächt göttliche Offenbarung und Mittheilung zu erkennen iſt, in die dadurch hervorgebrachten moraliſchen Wirkungen geſezt wird. Dieß iſt es, worauf Euſebius auch im Folgenden beſonderes Gewicht legt, wenn er, um die Anwendung der aufgeſtellten Anſicht auf die vorliegende Frage zu machen, ſich an Philoſtratus mit den Worten wendet (K. 7.): „Was iſt es nun, wenn ſich die Sache ſo verhält, was du uns in deinem Apollonius vor Augen ſtellſt? Hat er eine göttliche, über einen Philoſophen erhabene, mit Einem Worte eine übermenſchliche Na-

tur, ſo halte denſelben Charakter in deiner ganzen Darſtellung feſt, und weiſe nun auch thatſächliche Merkmale ſeiner göttlichen Natur nach. Ungereimt wäre es ja doch, wenn zwar die Werke der Baumeiſter auch nach dem Tode derſelben noch lange Zeit fortdauern und ihren Urhebern ein beinahe unſterbliches Andenken gründen, eine göttliche Natur aber, die mit ihren Strahlen über die Menſchheit aufgegangen iſt, in kurzer Zeit in's Dunkel verſchwindet, ohne fortgehende Beweiſe ihrer Trefflichkeit zu geben, wenn ſie ſo arm iſt, daß ſie nur für einen Damis, und einige andere kurzlebende Menſchen hinreicht, und ſich nicht zum Nutzen für Tauſende, nicht blos für diejenigen, in deren Zeit ſie hervortrat, ſondern auch für die Nachfolgenden einen Zugang zu eröffnen weiß. Auf dieſe Weiſe haben die Weiſen der Vorzeit Nacheiferer und Nachfolger ihrer Tugenden gefunden und ſich ein in Wahrheit unſterbliches Verdienſt um die Menſchheit erworben. Wenn du aber dem Manne nur eine ſterbliche Natur zuſchreibſt, ſo ſiehe zu, daß du nicht, ihr mehr einräumend als ihr zukommen kann, für ſolchen Widerſpruch zu büßen habeſt.“ Das Reſultat, das Euſebius aus dieſen Erörterungen in Anſehung der Glaubwürdigkeit des Schriftſtellers zieht, iſt am beſtimmteſten in folgender Stelle ausgeſprochen (K. 12.): „Ich glaube recht gerne alles natürliche und wahrſcheinliche: wenn auch einiges zum Lobe eines guten Mannes mit Uebertreibung geſagt werden mag, ſo halte ich es doch für glaublich und annehmbar, wofern es nur nicht ungewöhnlicher Art und voll thörichter Einbildung iſt. — Alles, was der menſchlichen Natur angemeſſen iſt, und mit der Philoſophie und Wahrheit vollkommen zuſammenſtimmt, nehme ich an, da mir die Liebe zum Natürlichen und Wahren über alles gilt. Aber eine übermenſchliche Natur zum Gegenſtand der Darſtellung zu machen und unmittelbar darauf einen Widerſpruch folgen zu laſſen, ohne alle Rückſicht auf die der Darſtellung zu Grunde liegende Idee, verdient nach meiner Ueberzeugung Tadel, und wirft ein ſchlimmes Licht auf den Schriftſteller ſelbſt und noch weit mehr auf den Helden des Schriftſtellers.“ Deßwegen will Euſebius,

wie ſich bei genauerer Prüfung aus der Darſtellung des Philoſtratus ergebe, von einer Vergleichung des Apollonius mit Chriſtus ſo wenig wiſſen, daß er ihn nicht einmal in die Reihe der Philoſophen, oder auch nur in die Klaſſe der Menſchen von gewöhnlicher ſittlicher Beſchaffenheit ſetzen will. Möge auch Philoſtratus nach dem Urtheil des Wahrheitsfreundes (des Hierokles) ſich noch ſo ſehr durch Bildung ausgezeichnet haben, ein Schriftſteller, dem es um die Wahrheit zu thun war, ſey er wenigſtens nicht geweſen (K. 4.).

Wie ſo viele von neuern Gegnern des Chriſtenthums erhobene Angriffe nur eine Wiederholung der alten heidniſchen Polemik ſind, ſo wurde auch die Parallele zwiſchen Chriſtus und Apollonius aufs neue hervorgeſucht, um den wundervollen Charakter des Chriſtenthums in ein zweideutiges Licht zu ſetzen, und die Vertheidiger deſſelben durch das Dilemma in die Enge zu treiben, daß entweder die Wunder Chriſti nur in dem Sinne für wahr gehalten werden können, in welchem auch die Wunder des Apollonius für wahr gehalten werden müſſen, oder daß, wenn die Falſchheit dieſer nicht bezweifelt werden dürfe, auch für jene kein entſcheidendes Kriterium der Wahrheit feſtgehalten werden könne. Unter den engliſchen Deiſten war es, wie bekannt iſt, Karl Blount, der durch ſeine Ueberſetzung der zwei erſten Bücher des philoſtratiſchen Werkes über das Leben des Apollonius von Tyana und die derſelben beigegebenen Anmerkungen (London 1680.) das Chriſtenthum auch von dieſer Seite anzugreifen unternahm. Als ſpäter der engliſche Deismus auch nach Teutſchland verpflanzt worden war, fand auch Apollonius einen neuen Sachwalter in dem ungenannten Verfaſſer der Schrift: Gewißheit der Beweiſe des Apollinismus, von Aemilius Lucinius Cotta, Oberprieſter bei dem Tempel des Jupiter Capitolinus zu Rom, aus dem Lateiniſchen überſezt von dem Verfaſſer des Hierokles. Frankf. und Leipz. 1787. *) Auch die Apologeten mußten es daher

---

*) Ich kenne dieſe nur durch die polemiſche Tendenz der wiederaufgefaßten Parallele merkwürdige, im Uebrigen unbedeutende Schrift

aufs neue als ihre Aufgabe betrachten, die Ehre und eigenthümliche Würde des Chriſtenthums von dieſer Seite ſicher

---

blos aus der Gegenſchrift: Anti-Hierocles oder Jeſus Chriſtus und Apollonius von Tyana, in ihrer großen Ungleichheit vorgeſtellt von Dr. J. B. Lüderwald. Halle 1793. Der Verfaſſer des Hierokles ſcheint ſich in der genannten Schrift nichts geringeres vorgeſezt zu haben, als die Aufgabe, in ſeinem Beweiſe von der göttlichen Sendung des Apollonius ein vollkommenes Gegenſtück zur chriſtlichen Apologetik zu geben, deßwegen er denſelben ſogar aus Weiſſagungen führen will, die ſich bei Homer, Heſiod, Pindar, Plato, Virgil, Horaz mit unläugbarer Beziehung auf die Perſon des Apollonius finden ſollen. Eine der vollſtändigſten Weiſſagungen dieſer Art ſey das Bild, das Horaz von ſeinem ehrlichen Manne entworfen, die Ode III. 3. justum et tenacem propositi virum etc. Welche Anſicht der Verf. von Apollonius hatte, oder was er mit ſeinem Apollonismus bezweckte, iſt in folgender Stelle S. 108. ausgeſprochen: „Noch iſt das Publikum bei ſo vielen oft ſo bitteren Verſuchen, die apolloniſche Geſchichte mit der Geſchichte der menſchlichen Vorurtheile in Parallele zu ſetzen, auf keinen Apollonius aufmerkſam gemacht worden, der mit dieſer Gotteskraft begabt, ſein Leben der Menſchheit verlebt, nie ſich, nur andern geholfen, und ohne Geräuſch, im Stillen, mit ſo viel Würde, Weisheit, Unſchuld, Menſchenliebe und Gottergebenheit gewirkt hätte. Da er lange genug der Lehrer der Welt geweſen war, ſo nahm Gott den, der für die Wahrheit alles aufgeopfert hatte, der den Tod nicht geſcheut, ſondern überall ſtandhaft die Tugend ausgebreitet, aber nichts dafür als Verfolgung, Schmach und Gefängniß erduldet hatte, von hinnen weg. Er ging wieder zu dem, von dem er geſandt war.“ Der Verfaſſer der ebenſo unbedeutenden Gegenſchrift hat ſich zwar viele Mühe gegeben, Verſchiedenheiten zwiſchen Chriſtus und Apollonius von Tyana nachzuweiſen, das Wundervolle im Leben des Apollonius aber nach derſelben Methode behandelt, die von Rationaliſten auf die neuteſtamentlichen Wunder angewandt worden iſt. Er gibt nämlich die Realität der Facta zu, ſucht ihnen aber durch eine natürliche Erklärung den Wundercharakter zu nehmen. Von einer Auffaſſung des ganzen Gegenſtands aus einem höhern kritiſchen Geſichtspunkt iſt hier keine Rede. Wenn ich

zu ſtellen, und es begegnet uns nun wieder dieſelbe Verſchiedenheit der Anſichten über den hiſtoriſchen Charakter des von

---

im Zuſammenhang mit den oben erwähnten Erſcheinungen hier auch noch Wielands Agathodämon nenne, ſo glaube ich die eigentliche Tendenz dieſer geiſtvollen Nachbildung des philoſtratiſchen Lebens des Apollonius von Tyana, die freilich in den drei Büchern im Attiſchen Muſeum I. Bd. 1796 nur ein Fragment geblieben iſt, nicht unrichtig aufgefaßt zu haben, ſo wenig es meine Abſicht iſt, das Achtungswürdige derſelben zu verkennen, und die Wieland'ſche Schrift in Eine Klaſſe mit den obigen Schriften zu ſetzen. Wollte Philoſtratus, wie die folgende Unterſuchung zeigen wird, in ſeinem Leben des Apollonius das magiſch Uebernatürliche zum göttlich Uebernatürlichen erheben, nicht ohne Andeutungen, wie das Uebernatürliche doch wieder aus dem Geſichtspunkt des Natürlichen zu betrachten ſey; ſo wollte Wieland eben dieſen leztern Geſichtspunkt in ſeinem Agathodämon oder Apollonius von Tyana weiter verfolgen, und in einer freien Nachbildung den Verſuch machen, zu erklären, woher es komme, daß eine ſolche Erſcheinung, wie die des Apollonius von Tyana iſt, im Lichte des Wundervollen und Uebernatürlichen ſich darſtelle, während ſie ihrem eigentlichen Weſen nach nur dem Kreiſe des Natürlichen und Reinmenſchlichen angehört. Die leitende Idee iſt in folgender Stelle Att. Muſ. I. 2. S. 162. klar ausgeſprochen: „Die Natur hat mir, läßt hier der Verfaſſer ſeinen Apollonius ſprechen, meine ganze Beſtimmung gegeben, da ſie mich zu einem Menſchen machte; wenn ich dieß bin, alles bin, was die Idee des Menſchen in ſich faßt, was könnt' ich edleres und größeres zu ſeyn verlangen? Je tiefer das Verderbniß iſt, zu welcher ich meine Zeitgenoſſen herabgeſunken ſehe, je geringer die Menſchheit in ihrer eigenen Schätzung, und je verächtlicher ſie in den Augen ihrer Unterdrücker iſt; deſto nöthiger iſt es, daß Menſchen aufſtehen, welche die Würde ihrer Natur zu behaupten wiſſen, und in ihrem Leben darſtellen, was für ein erhabenes, unabhängiges und vielvermögendes Weſen ein Menſch blos dadurch ſeyn kann, daß er alle ſeine Anlagen entwickelt und alle ſeine Kräfte gebrauchen gelernt hat." Auf dieſem Wege wurde Apollonius, was er war, zugleich aber vorzüglich auch mit Hülfe der Meinung, in die er ſich bei den Menſchen zu ſetzen wußte. „Wiewohl er

Philoſtratus beſchriebenen Lebens des Apollonius, die ſich uns ſchon in Hierokles und Euſebius darſtellt. So geneigt

---

ſich ſelbſt," wie H. 3. S. 40 f. geſagt wird, „von allen Arten von Vorurtheilen losgewunden hatte, ſo erkannte er doch, was ſo manche voreilige Weltverbeſſerer zum größten Schaden derer, denen ſie helfen wollten, nicht geſehen haben, daß es wohlthätige Vorurtheile und ſchonungswürdige Irrthümer gibt, welche eben darum, weil ſie dem morſchen Bau der bürgerlichen Verfaſſungen und bei den meiſten Menſchen der Humanität ſelbſt zu Stützen dienen, weder eingeriſſen noch unbehutſam untergraben werden dürfen, bis das neue Gebäude auf einem feſtern Grund aufgeführt iſt. Dieſe Ueberzeugung allein war die Urſache jener myſtiſchen Hülle, womit er ſich, ſolang er unter den Menſchen lebte, umgeben hatte." Es iſt leicht zu ſehen, in welchem engen Zuſammenhang mit dieſer ganzen Auffaſſungsweiſe des Lebens des Apollonius die natürliche Erklärung ſteht, die Wieland von ſeinen auffallendſten Wunderthaten gibt. H.3.S.8. f. Es ſey immer eine ſeiner Hauptmaximen geweſen, daß man vor allen Dingen die Einbildungskraft der Menſchen überwältigen, oder auf ſeine Seite ziehen müſſe, daß es ſogar Pflicht ſey, anſtatt den großen Haufen voreiliger Weiſe aufklären zu wollen, ſich der Wahnbegriffe deſſelben und ſeiner Liebe zum Wunderbaren zum Vortheil der guten Sache zu bedienen. Hierin habe es ihm ſchwerlich jemals ein Sterblicher zuvorgethan, und man dürfe überzeugt ſeyn, daß der größte Theil der wunderähnlichen Dinge, deren er ſo viele gethan habe, dieſer Gewalt, die er über die Einbildung gewöhnlicher Menſchen ausübte, zuzuſchreiben ſey, einem gewiſſen dunkeln, den meiſten unerklärlichen Gefühl der Ueberlegenheit ſeines Genius, hauptſächlich aber der richtigſten Beurtheilung aller ſeinen Abſichten günſtigen oder nachtheiligen Umſtände. Vgl. S. 8. 33. f. Gleichwohl war es eigentlich erſt Damis, unter deſſen Hand ſich das Leben des Apollonius vollends in das wundervolle Gewand hüllte, mit welchem es in dem Werke des Philoſtratus vor uns liegt. Vgl. S. 6. 27. Zwiſchen der Ueberlieferung des Damis und der Darſtellung des Philoſtratus unterſcheidet Wieland nicht, und konnte auch auf ſeinem Standpunkt nicht wohl ein Intereſſe haben, zwiſchen beiden beſtimmter zu unterſcheiden. Je mehr wir aber den Wieland'ſchen Agathodämon nur

die Gegner des Chriſtenthums waren, in Philoſtratus nur den treuen und unbefangenen Referenten der Thaten des Apollonius zu ſehen, ſo mißtrauiſch mußten, wie natürlich, die Apologeten gegen die Glaubwürdigkeit deſſelben ſeyn. Man glaubte, um den Betrug, der in jedem Falle hier vorausgeſezt werden zu müſſen ſchien, aufzudecken, es nicht blos mit dem vorgeblichen Wunderthäter, ſondern noch weit mehr mit dem Biographen deſſelben zu thun haben zu müſſen, und die ſchon von Euſebius gegen die hiſtoriſche Treue und Wahrheitsliebe des Philoſtratus geäußerten Zweifel erhielten nun ein um ſo ſtärkeres Gewicht durch die von Euſebius noch zurückgehaltene, nun aber ſehr beſtimmt ausgeſprochene Vorausſetzung, er habe in keiner andern als einer gegen das Chriſtenthum feindlichen Abſicht gerade eine ſolche Darſtellung des Lebens des Apollonius gegeben. Unter den Apologeten, die auf dieſe Weiſe am ſicherſten ihren Zweck zu erreichen glaubten, nenne ich hier nur den berühmten Biſchof von Avranche, Pet. Daniel Huetius, welcher in ſeiner Demonstratio evangelica Propos. IX. in dem von der Himmelfahrt Chriſti handelnden Kap. CXLVII. auf die vorgebliche Himmelfahrt des Apollonius von Tyana und auf die überhaupt demſelben zugeſchriebenen Wunder zu reden kommt, und ſeine Anſicht hierüber S. 674. in den Worten ausſpricht: Id spectasse inprimis videtur Philostratus, ut invalescentem jam Christi fidem ac doctrinam deprimeret, opposito hoc omnis doctrinae, sanctitatis ac mirificae virtutis foeneo simulacro. Itaque ad Christi exemplar hanc expressit effigiem et pleraque ex Christi Jesu historia Apollonio accommodavit, ne quid Ethnici Christianis invidere possent. Quare Christi gloriam incautus amplificavit, dum veram ejus virtutem, alteri falso adscriptam, meritis extulit laudibus, aliisque laudandam

als eine freie Nachbildung des philoſtratiſchen Apollonius zu nehmen haben, deſto mehr handelt es ſich auch hier um dieſelbe Frage in Beziehung auf das Chriſtenthum, und es kann nicht wohl zweifelhaft ſeyn, in welches Verhältniß zum Chriſtenthum Wieland ſeinen Agathodämon geſezt wiſſen wollte.

et mirandam proposuit. — Manifesto apparet, totam mendaciis ac fallaci loquentia consumtam esse Philostrati historiam; doctrinaque eum sua, haudquaquam tamen satis acute et solerter, imo vero inscite et inepte, ad ludificandos homines, consarcinandasque fabulas valde esse abusum (S. 677.). Doch fällt auch nach Huetius der Betrug nicht ſo ausſchließlich nur dem Schriftſteller zur Laſt, daß nicht auf Apollonius ſelbſt immer noch wenigſtens der Verdacht der Magie liegen bliebe. Quis eum putet, qui cum Magis conversatus, eorum praeceptis institutus, eos demiratus, mirificisque laudibus extollere solitus sit, ipsum vetitae hujus Magiae expertem mansisse, praesertim qui ea edere opera consuevisset, in quibus edendis praecipuum artis suae fructum Magi collocant (S. 678.) *)? Auch bei dieſer Annahme kommt der wichtigſte Theil des ſchuldge-

*) Ungefähr daſſelbe Urtheil über das Leben des Apollonius findet ſich in der Schrift De miraculis, quae Pythagorae, Apollonio Tyanensi, Francisco Assisio, Dominico et Ignatio Loyolae tribuuntur, auctore Phileleuthero Helvetio. Duaci 1734. Es werden hauptſächlich die Sätze ausgeführt: miracula Pythagorae, Apollonii, Francisci, Dominici, Loyolae non sunt a Deo 1) quia doctrina eorum omnibus Dei virtutibus contraria: 2) quia religionis christianae veritatem et divinitatem subvertunt: 3) quia posita illorum veritate merus induceretur in rebus sacris scepticismus. Da nun dieſe Wunder auch nicht dem Teufel zugeſchrieben werden können, ſo bleibt nur übrig, daß ſie a credulis et maleferiatis hominibus efficta sunt. Crediderim itaque, ſagt der Verf. S. 313., Apollonium utique affectasse personam hominis, qui extraordinariis dotibus esset ornatus, atque dictis factisque suis vim divinam attribuisse, Damidem hominem extreme ineptum atque stolidum avidis auribus cuncta Apollonii dicta excepisse, et pro oraculis habuisse, utrosque famam atque existimationem singularem aucupatos esse: Philostratum denique centonem illum a Damide relictum in ordinem digessisse, exornasse, atque ex odio christianae religionis data opera pleraque confinxisse.

gebenen Betrugs auf die Rechnung des Schriftſtellers, und es iſt überhaupt klar, daß, wenn einmal die Sache aus dieſem Geſichtspunkt betrachtet wird, was dem einen abgenommen wird, nur dem andern zur Laſt fallen kann. Erſt in der neueſten Zeit hat man den in dieſer Sache vorauszuſetzenden Betrug von der Perſon des Schriftſtellers wieder mehr auf die Perſon des Apollonius ſelbſt zurückſchieben zu müſſen geglaubt, und von einem objektiveren Standpunkt aus den Verſuch gemacht, den Philoſtratus von der nach der gewöhnlichen Meinung auf ihm laſtenden Anklage freizuſprechen. Angeſehene Schriftſteller haben die Anſicht ausgeſprochen, daß er bei dem von ihm geſchilderten Leben des Apollonius keineswegs eine dem Chriſtenthum feindliche Abſicht gehabt habe. Da dieſe Anſicht im weiteren Zuſammenhang unſerer Unterſuchung näher berückſichtigt und geprüft werden muß, ſo genügt es vorerſt, ſie hier kurz bezeichnet zu haben.

Welcher der verſchiedenen Geſichtspunkte, die ſich in den bisherigen Beurtheilungen des vorliegenden Gegenſtandes unterſcheiden laſſen, der wahre und richtige ſey, und in welchem Verhältniß überhaupt die Erſcheinung des Apollonius zum Chriſtenthum und dem Stifter deſſelben ſtehe, kann ſich nur aus einer genauern Unterſuchung des philoſtratiſchen Werkes, der Hauptquelle, auf welcher unſere Kenntniß von dem Leben und der Wirkſamkeit des Apollonius beruht, ergeben.

Ueberblicken wir vorerſt das Gemählde, das uns Philoſtratus von dem Leben und der Perſon ſeines Helden entwirft, nach ſeinen allgemeinſten Umriſſen.

Ungefähr gleichzeitig mit der Geburt Chriſti wurde in der von Griechen bewohnten cappadociſchen Stadt Tyana Apollonius geboren. Seine Bildung erhielt er theils in der ciliciſchen Stadt Tarſus, wo ihm bald die herrſchende Ueppigkeit mit ſeinen philoſophiſchen Studien nicht zuſammenzuſtimmen ſchien, theils in dem benachbarten Aegä. Hier beſchäftigte er ſich mit den verſchiedenen Syſtemen der griechiſchen Philoſophie, ergab ſich aber ſchon damals mit unausſprechlicher, geheimnißvoller Liebe (ἀῤῥήτῳ φιλίᾳ l. 7.) der pythagoreiſchen

Philoſophie, und befolgte die von derſelben gebotene Lebensweiſe mit der größten Strenge. In demſelben Sinne geſchah es, daß er ſeinen Aufenthalt im Tempel des Aſklepios in Aegä nahm, und ſich ganz zum Diener und Freund des Gottes weihte. Dadurch und durch die hohen geiſtigen und körperlichen Vorzüge, die ihn auszeichneten, gelangte er in Aegä zu ſo großem Anſehen, daß der Jüngling, zu welchem alle eilten, zum Sprüchwort wurde (I. 8.). Nachdem er auf dieſe Weiſe die Zeit ſeiner Jugend theils in Aegä, theils an andern Orten in der Nähe, wie z. B. in Antiochien (K. 17.), in ſteter Uebung der pythagoreiſchen Tugend und in ſteter Beſchäftigung mit wiſſenſchaftlichen und religiöſen Gegenſtänden, über welche er ſich beſonders mit den Prieſtern in den Tempeln zu unterreden pflegte, zugebracht hatte, faßte er den Gedanken einer weiten Reiſe, und richtete ſeinen Sinn auf das indiſche Volk und die Weiſen daſelbſt, indem er ſagte, es gezieme einem jungen Manne zu reiſen, und ſich über die Grenze hinaus zu erheben: auch hielt er die Bekanntſchaft der Magier, die in Babylon und Suſa wohnten, für einen Gewinn, um auf der Reiſe ihr Thun und Weſen zu erforſchen. Er eröffnete ſeine Gedanken hierüber den ſieben Jüngern, mit denen er Umgang pflog. Als dieſe nun verſuchten, ihm Anderes zu rathen, ob er von dieſem Vorhaben abzubringen ſey, ſagte er: „Ich habe mir die Götter zu Berathern genommen, und meinen Beſchluß ausgeſprochen. Euch aber habe ich prüfen wollen, ob ihr ſtark wäret zu dem, wozu ich Kraft fühle. Da es Euch nun hierin gebricht, ſo gehabt Euch wohl und philoſophirt. Ich muß dahin gehen, wohin mich die Weisheit und der Dämon führt“ (I. 18.). So verließ er nur von zwei Dienern begleitet Antiochien. Dagegen ſchloß ſich in dem alten Ninus, wohin er auf ſeiner Reiſe gelangte, der Ninivite Damis an ihn an, der ſeitdem ſein unzertrennlichſter Gefährte und vertrauteſter Freund wurde, und, wie Philoſtratus verſichert (I. 19.), ſpäter Denkſchriften über das Leben des Apollonius verfaßte, welchen wir hauptſächlich das Werk des Philoſtratus und unſere Kenntniß des merkwürdigen Man-

nes zu danken haben. Von dieſem Damis begleitet, ſezte Apollonius ſeine Reiſe fort, muthvoll die barbariſchen und raubſüchtigen Völker durchwandernd, überall ſorgfältig alles beachtend, was die Eigenthümlichkeiten der Länder, die Sitten der Völker, einzelne durch alte Begebenheiten und Sagen berühmt gewordene Localitäten merkwürdiges darboten, und überall, wo er Gelegenheit dazu hatte, durch ſeine ſtrenge Tugend, ſeine tiefe Einſicht, und ſeine ſinnigen Reden die Bewunderung auf ſich ziehend. Längere Zeit verweilte er in Babylon, wo er von dem Könige Bardanes ſehr ehrenvoll und wohlwollend aufgenommen wurde, und vertrauten Umgang mit den Magiern hatte (I. 25. f.). Geleitet von den Führern, welche der babyloniſche König ihnen mitgegeben hatte, überſchritten die Reiſenden den Kaukaſus, der das indiſche und mediſche Land ſcheidet (II. 2.), ſezten über den Fluß Indus, und betraten nun ein Land, in deſſen Beherrſcher Phraotes in Taxila, der Hauptſtadt des Landes, Apollonius ſogleich einen Philoſophen erkannte, der ſein ganzes Gemüth gewann, und ihm vielfache Gelegenheit gab, ſich mit ihm über die wichtigſten Gegenſtände zu unterhalten. Doch das eigentliche Ziel der Reiſe lag erſt jenſeits des Hyphaſis. Von Phraotes mit einem neuen Führer und einem Empfehlungsſchreiben verſehen, gelangten die Reiſenden endlich in das heilige, wundervolle Land, zu dem Hügel, auf welchem, als dem Nabel des indiſchen Landes (III. 14.), die indiſchen Brachmanen wohnten, wie Apollonius ſelbſt (III. 15.) nach ſeiner ſinnigen Weiſe ſie ſchildert, auf der Erde und nicht auf der Erde, in feſter Burg ohne Befeſtigung, und ohne Beſitzthum in dem Beſitze von Allem. Unter ihnen ſaß auf einem hohen Stuhle Jarchas, der den ankommenden Apollonius ſogleich durch ſeine Kenntniſſe und Weisheit in Erſtaunen ſezte. Bei dieſen Männern, die alles kannten und ſich ſelbſt für Götter hielten, weil ſie gute Männer ſeyen (III. 18.), nahm Apollonius an allen ihren öffentlichen und geheimen Unterredungen Antheil (III. 50.), an Unterſuchungen, wobei die weiſſagende Kraft der Geſtirne erwogen, die Vorkenntniß des Künftigen beſprochen und

die Opfer und Anrufungen, deren ſich die Götter erfreuen, berührt wurden (III. 41.), und alles, was er hier ſah und hörte, ließ ihn die tiefe geheimnißvolle Weisheit dieſer Männer und des Jarchas insbeſondere bewundern. Als er ſich nach einem Aufenthalt von vier Monaten von ihnen trennte, verkündigten ſie ihm beim Abſchiede, daß er nicht blos nach ſeinem Tode, ſondern lebend ſchon den Menſchen für einen Gott gelten werde. Die Rückreiſe machte Apollonius auf dem Meere, ſchiffte durch die Mündung des Euphrates den Fluß hinauf nach Babylon zu Bardanes, gieng dann weiter nach Ninive, und da Antiochien nach gewohnter Weiſe frevelte, und an helleniſchen Studien keinen Theil nahm, ſegelte er nach Seleucia hinab und von da über Cypern nach Jonien, hinlänglich bewundert und reichlich geehrt von allen, welche Weisheit achteten (III. 58.). In Jonien waren es die Städte Epheſus und Smyrna, in welchen er durch ſittlich ernſte Vorträge, durch Ermahnungen zu philoſophiſchen Studien, zur Eintracht und guten Verwaltung des Staats, und beſonders durch ein Wunder, durch welches er die Bewohner der Stadt Epheſus von einer verheerenden Krankheit befreite, wohlthätig wirkte. Nachdem er genug in Jonien gethan hatte (IV. 11.), begab er ſich über Pergamus, wo er ſich an dem Heiligthum des Aſklepios erfreute, und auch viele geheilt hatte, über Ilium, wo er, bekannt mit allen alten Geſchichten, die Gräber der Achäer beſuchte und eine Unterredung mit dem ihm erſchienenen Achilles hatte, und über Lesbos, wo er den daſelbſt begrabenen Palamedes als den göttlichen Mann ehrte, von welchem alle Weisheit ſtamme, und ſich in das Heiligthum des Orpheus begab, nach Hellas und landete hier im Piräus. Athen, Korinth, Olympia, Lacedämon waren vorzugsweiſe die Orte, wo er nach ſeiner gewohnten Weiſe wirkte. Von Hellas aus begab er ſich über Kreta, welches Eiland er als das Geburtsland des Zeus nicht zu übergehen durch eine Traumerſcheinung erinnert wurde, nach Italien und Rom, wo ſich ihm ein neuer wichtiger Kreis der Thätigkeit eröffnete. Die Philoſophie war damals in einer ſehr ungünſtigen Lage. Nero

geſtattete das Philoſophiren nicht, ſondern hielt die Philoſophen für ein vorwitziges Geſchlecht, das unter ſeiner Beſchäftigung und unter der Hülle des philoſophiſchen Mantels nur Wahrſagerei verſtecke (IV. 35.). Vergebens warnte den Apollonius der weichliche Philoſoph Philolaus, nach Rom zu gehen, wo die Philoſophie in ſo üblem Rufe ſtehe. Auf die Jünglinge aber, die ihn begleiteten, machte die Furcht des Philolaus Eindruck, und es trat für ſie eine Prüfung ein, die nach des Apollonius lebhaftem Wunſche darüber entſcheiden ſollte, welche von ihnen wirkliche Philoſophen ſeyen, und welche Anderes mehr treiben, als die Philoſophie. Von vier und dreißig Jüngern blieben ihm nur acht übrig, die ihn nach Rom begleiteten, die übrigen entliefen dem Nero und der Philoſophie und gingen davon (IV. 36.). Mit dieſen, die er nun deßwegen, weil ſie die Furcht überwunden hatten, als ächte Philoſophen begrüßte, gelangte er nach Rom. In dem Conſul Teleſinus, der ihn ſogleich nach ſeiner Ankunft zu ſich rief, fand er einen großen und eifrigen Verehrer der Gottheit, der ſeine Reden bewunderte, und ſich beſonders dadurch gefällig bewies, daß er ihm die Erlaubniß ertheilte, alle Tempel zu beſuchen. Ungeſtört hielt er einige Zeit ſeine Vorträge in den Tempeln umher, indem er alles öffentlich verhandelte, und zu allen ohne Ausnahme ſprach, ſich aber nicht an den Thüren der Vornehmen einfand, und das Licht und die Mächtigen nicht aufſuchte, ſondern, die, ſo ihn beſuchten, empfing, und ihnen daſſelbe ſagte, was er auch dem Volke ſagte (IV. 41.). Bald aber konnte auch er dem damals ſo leicht erregten Verdacht nicht entgehen, vorzüglich wegen eines Ausſpruchs, welchen er über ein Meteor that. Als Tigellinus, welcher als Praefectus Praetorio das Schwerdt des Nero führte (IV. 42.), davon hörte, gerieth er in Furcht über den Mann und ſeine Kenntniß göttlicher Dinge. Oeffentlich zwar mit Beſchuldigung gegen ihn aufzutreten, hielt er nicht für gut, um ſich nicht einer Gefahr von der geheimen Kunſt des Mannes auszuſetzen; ſein Reden und Schweigen aber, ſein Gehen und Sitzen, was er aß, und bei wem er aß,

ob er opferte oder nicht opferte, dieß ließ er mit allen Augen, deren ſich eine Regierung bedient, beobachten (IV. 43.). Da aber aufs neue eine Aeußerung des Apollonius dem Tigellinus hinterbracht wurde, ließ er ihn vor ſein Tribunal rufen, um ſich wegen verlezter Ehrfurcht gegen den Kaiſer zu vertheidigen, wobei auch ein Ankläger gegen ihn angeſtiftet war, der ſchon viele zu Grunde gerichtet hatte. Doch ging auch dieſe Gefahr glücklich vorüber. Das ganze Benehmen des Mannes ſchien dem Tigellinus ſo durchaus dämoniſch und fern von menſchlicher Weiſe zu ſeyn, daß er gleichſam aus Scheu, wider Gott zu kämpfen, ihn mit den Worten entließ: Geh, wohin du willſt, du biſt ſtärker, als daß ich Gewalt über dich hätte (IV. 44.). Als Nero nach Hellas reiste, und ein öffentliches Verbot ergehen ließ, daß niemand zu Rom philoſophiren ſollte, wandte ſich Apollonius nach den Abendländern, welche von den Säulen des Herakles begrenzt werden (IV. 47.). Fortgehend auch jezt noch in ſeinen Gedanken, Reden und Handlungen mit Nero, der gerade damals ſeine unwürdige Rolle in Griechenland ſpielte, beſchäftigt, durchwanderte er Spanien bis nach Gadeira, nahm dann aber ſeine Richtung über Libyen und Sicilien, das er gerade zu der Zeit erreichte, als die Nachricht von Neros Flucht in Rom dahin gelangte, wieder nach Griechenland, doch nur, um nach kurzem Aufenthalt in Athen beſonders, wo er nun erſt in die Myſterien ſich einweihen ließ, von da aus die Reiſe nach Aegypten anzutreten (V. 20.). Nach einer glücklichen Seefahrt, auf welcher die Inſeln Chios und Rhodos berührt wurden, gelangte er nach Alexandrien, welche Stadt ihn ſchon in der Ferne liebte, und ſich nach ihm ſehnte, wie ein Freund nach dem andern. Durch die zahlreichen Reiſenden, die nach Aegypten kamen, war er bei den Aegyptiern in großen Ruf gekommen, und ſie empfingen ihn wie einen Gott (V. 24.). Gleichwohl fand Apollonius auch in Aegypten manches zu tadeln, insbeſondere die Weiſe der Opfer und die Sitte der Pferderennen. Merkwürdig wurde der Aufenthalt des Apollonius in Aegypten beſonders durch das Zuſammentreffen mit Veſpaſian, der gerade

damals von der Belagerung Solyma's zur Erlangung der höchſten Herrſchaft heranrückte, und mit Apollonius wichtige auf dieſes Vorhaben ſich beziehende Unterredungen hatte (V. 27—41.). In dieſelbe Zeit fiel, was ebenfalls für die Folge von Wichtigkeit war, der Zwiſt mit Euphrates, der ihn bisher begleitet hatte, nun aber ſich von ihm trennte. Auch mit andern ſeiner Jünger machte er hier dieſelbe Erfahrung, die er ſchon früher in Aricia in der Nähe Roms gemacht hatte. Nachdem er hinlänglich in Alexandrien verweilt hatte, und im Begriff war, nach Aegypten und Aethiopien zu den Gymnoſophiſten (in dem obern Aegypten, dem Sitz der Theologie (V. 24.) zu reiſen, erließ er, um durch eine Prüfung die Aechten und Unächten zu ſcheiden, wie er ſich ausdrückte, die olympiſche Aufforderung an ſeine Jünger: wenn ſie ſich durch Arbeit würdig gemacht haben, nach Olympia zu gehen, und nicht ſchlaff und unedel geweſen ſeyen, ſollen ſie getroſt gehen, wer ſich aber nicht ſo geübt habe, ſolle gehen, wohin er wolle. Gegen zwanzig blieben nun zurück, die übrigen aber, zehen an der Zahl, traten mit ihm die Reiſe den Nil hinauf an. „Keine Stadt, keinen Tempel, keinen der heiligen Plätze Aegyptens gingen ſie ſchweigend vorüber, ſondern ſtets durch heilige Geſpräche belehrt und belehrend. Und das Schiff, das Apollonius beſtieg, glich einer Theoris" (V. 43.). Geführt von einem ägyptiſchen Jüngling, der ſich in der Gegend von Memphis an ſie anſchloß, und in welchem Apollonius einen aus der Schule der Inder erkannte, kamen ſie zu den Schulen der Gymnoſophiſten, die auf einer mäßigen Anhöhe nicht weit von den Ufern des Nils wohnten, aber an Weisheit hinter den Indern ſo weit zurückſtunden, als ſie vor den Aegyptiern voraus waren (VI. 6.). Er unterredete ſich mit ihnen über verſchiedene religiöſe und philoſophiſche Gegenſtände, konnte ſich aber mit ihnen nicht auf dieſelbe Weiſe, wie früher mit den indiſchen Weiſen befreunden und verſtändigen. Er wurde ſchon bei ſeiner Ankunft, da Euphrates die Gymnoſophiſten gegen ihn einzunehmen geſucht hatte, mit Mißtrauen und Kälte empfangen, am wenigſten konnte er die Geringſchätzung ertragen,

mit welcher die ägyptiſchen Gymnoſophiſten in der hohen Meinung von ihrer Weisheit auf die Inder herabſahen. Nachdem er auch noch die Quellen des Nil, die ebenſowohl als die Gymnoſophiſten der Zweck ſeiner Reiſe nach Aethiopien waren, beſucht hatte, kehrte er von Aethiopien zurück und hatte bald darauf mit Titus, der gerade damals Solyma eingenommen und alles mit Leichen angefüllt hatte, in dem ciliciſchen oder cappadociſchen Argos eine ähnliche Unterredung, wie früher mit Veſpaſian. So viele Völker, bemerkt Philoſtratus (VI. 35.), hatte Apollonius bereiſt, wie erzählt wird, ſuchend und aufgeſucht. Die Reiſen, die er in der Folge unternahm, waren auch noch zahlreich, aber nicht mehr ſo groß, und zu keinen andern Völkern, als die er ſchon kannte. In dem am Meere gelegenen Aegypten verweilte er nach der Rückkehr aus Aethiopien längere Zeit, dann bei den Phöniciern und Ciliciern, den Ioniern und Achäern und wiederum bei den Italern, und nirgends verſäumte er, ſich ſelbſt gleich zu erſcheinen. Um aber nicht der Erzählung, bemerkt Philoſtratus weiter, eine zu große Ausdehnung zu geben, wenn wir alles, was er an jedem Orte philoſophirt hat, genau berichten wollten, noch auch im Sprunge den Bericht zu durchlaufen, den wir nicht ohne Mühe denen erſtatten, die mit dem Manne unbekannt ſind, ſo will ich das Wichtigere davon berühren, und was des Andenkens am würdigſten iſt. Wir können aber ſeine Reiſen mit den Beſuchen der Aſklepiaden vergleichen (VI. 35.). Philoſtratus hebt hierauf noch einzelne bemerkenswerthe Züge hervor, und ſchließt das ſechste Buch ſeiner Lebensbeſchreibung mit den Worten: „Dieß ſind die Verrichtungen des Mannes für Tempel und Städte, gegen Völker und für Völker, für Todte und Kranke, Weiſe und nicht Weiſe, auch gegen Könige, die ihn der Tugend wegen zu Rathe zogen.“ Die beiden lezten Bücher des Werkes, das ſiebente und achte, bilden ein enger zuſammenhängendes Ganze. Sie haben die wichtigſte Periode in dem Leben des Apollonius zum Gegenſtand, indem ſie die Leiden und Gefahren ſchildern, die Apollonius unter Domitian, einem noch ſchlimmern Tyrannen, als Nero war, zu beſtehen

hatte. Apollonius ſtund mit Nerva, Orfitus und Rufus, welche Männer Domitian heimlicher Nachſtellungen beſchuldigte, und deswegen aus Rom verbannt hatte, in vertrauter Verbindung. Da er ſchon wußte, daß Nerva in Kurzem zur Regierung kommen würde, richtete er in Smyrna an ein ehernes Bild Domitians, das in einem Haine am Fluſſe Meles ſtund, die Worte: „O Thor, wie wenig begreifſt du die Parzen und die Nothwendigkeit! Der Mann, dem nach dir zu herrſchen beſtimmt iſt, wird, auch wenn du ihn tödteteſt, wieder aufleben (VII. 9.).“ Dieſe Worte, von Euphrates hinterbracht, hatten die Folge, daß Domitian hauptſächlich in der Abſicht, dadurch einen ſcheinbaren Vorwand zur Verurtheilung jener Männer zu erhalten, an den Statthalter Aſiens ſchrieb, den Apollonius zu ergreifen und nach Rom zu bringen. Noch ehe dieſer Befehl vollzogen werden konnte, machte ſich Apollonius von ſelbſt nach Rom auf. Hier fand er in Aelian, in deſſen Händen damals das kaiſerliche Schwerdt war, einen Mann, der ſchon längſt, ſchon ſeit der Zeit, wo Veſpaſian nach Aegypten gekommen war, ihn kannte und liebte, und jezt alle Mittel, die im Verborgenen helfen konnten, für ihn benüzte. Von dieſem erfuhr er die näheren Motive der Anklage, daß man ihm ſeine Tracht und ſeine übrige Lebensart zum Vorwurf mache, und daß er von Manchen durch Anbetung verehrt werde, und in Epheſus einſt die Peſt geweiſſagt habe. Das Wichtigſte aber, das man ihm ſchuld gebe, ſey, daß er zu Nerva auf das Land gegangen, ihm bei einem nächtlichen Opfer gegen den Kaiſer einen arkadiſchen Knaben zerſtückelt, und ihn durch dieſes Opfer zu Hoffnungen aufgereizt habe (VII. 20.). Auf Befehl Aelians würde er in ein freies Gefängniß gebracht, wo er und Damis mit vielen andern Gefangenen, die aus verſchiedenen Urſachen gefangen gehalten wurden, zuſammen waren. Als ſich der Kaiſer Muße verſchafft hatte, ihn vor ſich kommen zu laſſen, wurde er in den kaiſerlichen Palaſt geführt, Damis aber durfte ihm nicht nachfolgen. Die Hauptfrage, die der Kaiſer an ihn richtete, betraf den Nerva und die Theilnehmer an ſeiner Schuld. Er hoffte nun außerordentliche Geheimniſſe zu

erfahren, und glaubte, daß alles ſich zum Verderben dieſer Männer vereinigen werde. Da aber Apollonius erklärte, daß er ſie als gemäßigte, milde, dem Kaiſer ergebene Männer kenne, die auf Neuerungen weder ſelbſt denken, noch einem andern, der darauf dächte, Hülfe leiſten würden, gerieth der Kaiſer ſo ſehr in Zorn, daß er ihn mißhandelte, ihm Bart und Haupthaar abſcheeren, und ihn unter den ärgſten Miſſethätern feſſeln ließ. Apollonius aber ließ ſich auch dadurch nicht bewegen, zum Verräther an Männern zu werden, die ohne Grund des Rechts Gefahr liefen. Ebenſo erfolglos waren die Verſuche, die der Kaiſer, durch Spähet, die er in das Gefängniß ſandte, machen ließ, in der Meinung, Apollonius werde aus Ueberdruß ſeiner Ketten Unwahres gegen die angeklagten Männer vorbringen. Nach einiger Zeit ließ ihn der Kaiſer auf Aelians Rath aus ſeinen Feſſeln befreien, und in das freie Gefängniß zurückbringen, in welchem er zuerſt war. Dabei wurde ihm angekündigt, daß am fünften Tage ſeine Vertheidigung, zu welcher die frühere Verhandlung vor Domitian nur das Vorſpiel war (VII. 35.), ſtattfinden werde. Als der Tag erſchien, an welchem dieſe wichtige Verhandlung, mit deren Beſchreibung Philoſtratus das lezte Buch eröffnet, vor ſich gehen ſollte, war der Gerichtsſaal feſtlich ausgeſchmückt und alle Leute von Auszeichnung nahmen daran Theil. Denn dem Kaiſer war daran gelegen, ihn vor recht vielen Zeugen von der angeſchuldigten Verbindung mit den verdächtigen Männern zu überführen. Der Ankläger hatte in einer Schrift die Anklagepunkte zuſammengeſchrieben, die nun dem Angeklagten einzeln zur Beantwortung vorgelegt wurden. Es waren vier Punkte, die für beſonders ſchwierig und unwiderleglich gehalten wurden. Zuerſt wurde Apollonius gefragt, aus welchem Grunde er ſich nicht, wie alle andere Menſchen, ſondern auf eine eigenthümliche und beſondere Weiſe kleide? Ferner fragte man ihn: warum ihn die Menſchen einen Gott nennen? Die dritte Frage betraf die Peſt in Epheſus. Aus welchem Grunde und auf welche Vermuthung hin er der Stadt Epheſus die bevorſtehende Krankheit angekündigt habe? Die

vierte Frage, mit welcher jedoch der Kaiſer nicht offen hervortrat, bezog ſich auf die verdächtigen Männer. Der Ausgang dieſer Unterſuchung war ganz gegen die erregte Erwartung. Der Kaiſer ſprach den Angeklagten von der Anklage frei, und Apollonius verſchwand mit den Worten, daß der Kaiſer weder ſeinen Leib noch ſeine Seele zu ergreifen vermöge, plötzlich aus dem Gerichtshofe. Da Apollonius, in der Vorausſetzung, es werde ihm geſtattet ſeyn, ſeine Vertheidigung nach der Waſſeruhr zu halten, eine ausführliche Rede ausgearbeitet hatte, von welcher er bei der für ſeine Vertheidigung vorgeſchriebenen Form keinen Gebrauch machen konnte, ſo theilt Philoſtratus auch dieſe Rede mit. Sie nimmt einen beträchtlichen Theil des achten Buches ein (VIII. 7, 1—16.) und erörtert dieſelben Punkte, die bei der mündlichen Verhandlung die Hauptgegenſtände der Anklage waren, ſo, daß der Redner von jedem einzelnen Punkte Veranlaſſung nimmt, ſeine Grundſätze und Anſichten darzulegen und zu entwickeln, und ſich über die ganze Aufgabe und Richtung ſeines Lebens und ſeiner Wirkſamkeit auszuſprechen. Unmittelbar nachdem Apollonius auf die angegebene räthſelhafte Weiſe ſich aus dem Gerichtsſaal entfernt hatte, erſchien er in Dikäarchia oder Puteoli ſeinem Freunde Damis, welchen er ſchon den Tag vor ſeiner Vertheidigung dahin vorausgeſchickt hatte, und dem ebendaſelbſt ſich aufhaltenden Philoſophen Demetrius, zur größten Ueberraſchung beider, während dieſe ſich gerade über das, was vor dem Gerichtstage geſchehen war, beſprachen. Ungeachtet der Warnung des auch jezt noch für ſeine Rettung ängſtlich beſorgten Demetrius, ein den Blicken allzu offen daliegendes Land zu meiden, in welchem er vor dem Manne, dem er ſelbſt in der Verborgenheit nicht leicht entgehen könne, am wenigſten im hellen Lichte ſich verbergen könne, begab er ſich mit Damis über Sicilien nach Griechenland, und wohnte hier in Olympia in dem Heiligthume des Zeus. Da ſich nun nach allen Seiten hin der laute Ruf in helleniſchen Landen verbreitete, der Mann lebe und ſey nach Olympia gekommen, glaubte man anfänglich, die Sage habe keinen Grund. Denn außerdem, daß we-

nige menſchliche Hoffnung ſtatt fand, nachdem man gehört hatte, Apollonius ſey in Feſſeln gelegt, hatte ſich auch das Gerücht verbreitet, er ſey verbrannt worden: Andere ſagten, er ſey lebendig geſchleift worden, indem man ihm Haken in den Hals geſchlagen habe; noch Andere, man habe ihn in den Abgrund (das Barathrum) oder in das Meer geſtürzt. Als man nun aber von ſeiner Ankunft überzeugt war, eilte Hellas zu ihm in einer Aufregung, wie es nie zu einem olympiſchen Feſt gezogen war: Elis und Sparta aus der Nähe, Korinthus von den Gränzen des Iſthmus, und auch die Athener, obgleich außerhalb des Peloponneſes, blieben doch nicht hinter den Städten zurück, die Piſa vor den Thüren liegen, und ſowohl die angeſehenſten Männer aus Athen ſelbſt beſuchten den Tempel, als auch die Jugend, die aus der ganzen Erde nach Athen zu gehen pflegte; ja, auch aus Megara kamen Einige damals nach Olympia und viele Böotier, und aus Argos und was in Phocis und Theſſalien Anſehen genoß; diejenigen, welche ſchon früher mit Apollonius zuſammen geweſen, um ſeine weiſen Lehren aufzufriſchen, indem ſie glaubten, jezt noch Mehreres und Bewunderungswürdigeres zu vernehmen; diejenigen aber, die ihn noch nicht benüzt hatten, weil ſie es für unrecht hielten, die Gelegenheit, einen ſolchen Mann zu hören, unbenüzt zu laſſen. Denen nun, die ihn fragten, wie er dem Tyrannen entgangen ſey, antwortete er ohne alle Ruhmredigkeit, indem er ſagte, er habe ſich vertheidigt, und ſey gerettet worden. Da aber viele Reiſende aus Italien kamen, welche die Ereigniſſe in dem Gerichtshofe laut verkündigten, ſo fehlte nicht viel, daß ihn Hellas angebetet hätte, indem man ihn hauptſächlich auch deßwegen, daß er ſo ganz ohne Prahlerey von der Sache ſprach, für einen göttlichen Mann hielt (VIII. 15.). Nachdem er vierzig Tage mit Unterredungen in Olympia zugebracht und Vieles ernſtlich betrieben hatte, ſagte er: „Ich werde mich, ihr Hellenen, in jeder Stadt mit Euch unterreden, bei den Volksfeſten, den Umgängen, den Myſterien, den Opfern, den Spenden: ſie bedürfen einen gebildeten Mann. Jezt aber muß ich hinab nach Lebadea, da

ich mit dem Trophonius noch nicht zuſammen gekommen bin, ob ich gleich ſchon einmal in ſeinem Tempel war.“ Nach dieſen Worten begab er ſich nach Böotien, wobei keiner ſeiner Bewunderer zurückblieb, und ſtieg zu Lebadea in die dem Trophonius, dem Sohne Apollons, geweihte Höhle hinab, aus welcher er nach ſieben Tagen wieder herauskam (VIII. 19.). Es kamen damals zu ihm auch aus Jonien alle ſeine Jünger, welche Hellas Apollonier nannte, und mit den dort Einheimiſchen vermiſcht, bildeten ſie eine Jugend, welche wegen ihrer Menge und wegen ihres Eifers in der Philoſophie Bewunderung verdiente. Die Rhetorik blieb vernachläßigt zur Seite, und denen, welche die Regeln der Kunſt zuſammenſchmieden, wurde wenig Aufmerkſamkeit gewidmet, weil ſie blos eine Lehrerin der Zunge iſt. Zur Philoſophie des Apollonius aber drängte ſich alles; und wie man von Gyges und Kröſus erzählt, daß ſie die Thüren ihrer Schatzkammern nicht verſchloſſen, damit jeder Bedürftige daraus nehmen könnte, ſo theilte auch er ſeine Weisheit den Befragenden mit, indem er erlaubte, ihn über alles zu fragen (VIII. 21.). Zwei Jahre hatte er in Hellas verweilt. Da er nun hier genug gethan zu haben glaubte, ſchiffte er nach Jonien, wohin ihm der Verein ſeiner Jünger folgte, und philoſophirte hier die meiſte Zeit in Smyrna und Ephesus, beſuchte aber auch andere Städte, und war in keiner ungern geſehen, ſondern ſeine Gegenwart wurde gewünſcht, und galt den Einſichtigen für einen großen Gewinn (VIII. 24.). Um dieſe Zeit geſchah es, daß die Götter den Domitian von ſeiner Höhe herabſtießen. Bald darauf ſchrieb Nerva dem Apollonius, er ſey jezt im Beſitz der Herrſchaft, nach dem Rathe der Götter und dem ſeinigen, er werde ſie aber leichter behaupten, wenn er ihm ſeinen Rath zu ertheilen käme. Nachdem Apollonius noch an Nerva einen Brief geſchrieben hatte, welcher ihn über Regierungsſachen berieth, ſchickte er ſich an, das Leben zu verlaſſen. Um aber, wie er ſchon während ſeines ganzen Lebens oft geſagt haben ſoll: „ſuche verborgen zu leben, und, kannſt du es nicht, verborgen abzuleben“, nicht vor Zeugen aus dem Leben zu ſcheiden, ent-

ſandte er den Damis mit dem Briefe an Nerva nach Rom. Damis geſteht, er habe ſelbſt bei der Abreiſe ein gewiſſes Vorgefühl gehabt, doch ohne zu wiſſen, was bevorſtund, Apollonius aber habe das recht gut gewußt; doch habe er nichts geſagt, was man ſagt, wenn man ſich nicht wieder ſehen wird (ſo feſt ſey er überzeugt geweſen, daß er immer ſeyn werde); ſondern habe ihm nur die Ermahnung gegeben: „O Damis, auch wenn du für dich philoſophirſt, habe mich vor Augen,“ (VIII. 28.). Da nun, was Damis über Apollonius geſchrieben hatte, mit dieſer Erzählung endigte, ſo konnte Philoſtratus nur noch die verſchiedenen über die Art ſeines Lebens-Endes gehenden Sagen mittheilen.

Es laſſen ſich, wenn wir noch einen Blick auf das Ganze werfen, zwei Hauptperioden in dem Leben des Apollonius unterſcheiden. Die erſte Periode iſt die Periode der Jugendbildung und Vorbereitung, die auch die Reiſe nach Indien in ſich begreift. Obgleich auch ſchon hier überall die Größe und Göttlichkeit des Mannes hervorſtrahlt, ſo verhält er ſich doch noch vorzugsweiſe empfangend und fremde Weisheit in ſich aufnehmend, und erſt die zweite Periode iſt es, in welcher nun der vollendete, praktiſch-thätige, die Fülle der erworbenen Weisheit mittheilende, und mit derſelben in das Leben der Menſchen eingreifende Weiſe in ſeinem vollen Licht hervortritt *). Aber dieſe Periode ſelbſt zerfällt wieder in zwei Ab-

*) Wenn Euſebius in der Schrift gegen Hierokles Kap. 26. in der Reihe der Inconſequenzen, die er aus dem Leben des Apollonius hervorheben zu müſſen glaubte, in Beziehung auf den Anfang des vierten Buchs, wo Philoſtratus den aus Indien zurückgekommenen Apollonius in Griechenland auftreten läßt, bemerkt: Man könne mit Recht ſagen, wenn er eine übermenſchliche göttliche Natur hatte, ſo hätte er nicht erſt jezt, ſondern ſchon vor dem von Andern erhaltenen Unterricht, die Reihe ſeiner Wunderthaten beginnen ſollen; ſo iſt hier offenbar überſehen, daß Philoſtratus abſichtlich verſchiedene, einen eigenthümlichen Charakter an ſich tragende Perioden in dem Leben des Apollonius unterſcheiden wollte.

ſchnitte, die ſich durch ihren eigenthümlichen Charakter von einander unterſchieden. Der erſte Abſchnitt begreift die öffentliche ins Große gehende Thätigkeit des Mannes, der an den verſchiedenſten Orten handelnd auftritt, zwar auch jezt ſchon auf Hemmungen ſeiner Wirkſamkeit ſtößt, aber doch noch keinen bedeutenden, ſeinem Leben gefährlichen feindlichen Widerſtand zu erfahren hat. Der zweite Abſchnitt aber kann mit Recht ſeine Leidensgeſchichte genannt werden: er erſcheint als Angeklagter vor dem höchſten Richter der Erde, hat eine Reihe von Leiden und Mißhandlungen zu erdulden, ſchwebt in der größten Gefahr des Lebens, und wird zulezt nur wie durch ein Wunder vom Tode errettet.

Was nun die einzelnen Hauptzüge betrifft, die in dem Leben des Apollonius am meiſten hervortreten und zuſammengenommen werden müſſen, um ein ſo viel möglich klares Bild ſeiner ganzen Perſönlichkeit und Erſcheinung zu erhalten, ſo ſcheint mir hauptſächlich Folgendes ins Auge gefaßt werden zu müſſen.

Was ſchon bei dem erſten Blick unter den ihn am meiſten auszeichnenden Eigenſchaften in die Augen fällt, iſt ſeine Kenntniß von Dingen, die den gewöhnlichen Grad der intellectuellen Kraft des Menſchen überſteigen, und ſeine Gabe, Wunder zu thun.

Von ſeinem außerordentlichen Vermögen, Dinge zu wiſſen, zu deren Kenntniß das gewöhnliche Vermögen des Menſchen nicht zureicht, gab Apollonius viele auffallende Beweiſe. Als er während ſeines erſten Aufenthalts in Athen ſich in die eleuſiniſchen Myſterien einweihen laſſen wollte, der Hierophant aber ſich weigerte, ihm den Zutritt zu geſtatten, weil es ihm nicht erlaubt ſey, einen Zauberer aufzunehmen, oder das Heiligthum von Eleuſis einem Mann zu öffnen, der ſich durch den Verkehr mit Dämonen befleckt habe, antwortete er: ich werde künftig aufgenommen werden und ein anderer wird mich aufnehmen. Dabei nannte er den Namen deſſelben. Denn, ſezt Philoſtratus hinzu, er kannte mit weiſſagendem Geiſt den Hierophanten, welcher auf dieſen folgte und dem Tempel vier

Jahre ſpäter vorſtund. (IV. 18. vgl. V. 19.). Den Verſuch der Durchſtechung des Iſthmus kündigte er ſieben Jahre vorher an, ehe ſie Nero beabſichtigte (IV. 24.). Ebenſo wußte er den Aufſtand des Vindex gegen Nero voraus (V. 10.), und als er bald darauf in Sicilien vernahm, daß Nero auf der Flucht, Vindex todt, und mehrere Bewerber um das Reich aufgetreten wären, theils aus Rom, theils von andern Völkern, und ſeine Gefährten ihn um den Ausgang der Sache fragten, und wem die Herrſchaft zufallen werde, antwortete er: vielen Thebanern, indem er die Gewalt, welche Vitellius und Galba und Otho auf kurze Zeit behaupteten, mit den Thebanern verglich, welche nur ſehr kurze Zeit an der Spitze der helleniſchen Staaten geſtanden hätten (V. 11.). Ebendavon, von den drei Selbſtherrſchern, von welchen keiner zu einer vollſtändigen Herrſchaft gelangen würde, Galba, Vitellius, Otho, deutete er ein zu Syrakus gebornes dreiköpfiges Kind (V. 13.). In Leukas wollte er das Schiff, das ihn glücklich von Sicilien nach Griechenland gebracht hatte, nicht wieder beſteigen, weil es nicht heilſam ſey, mit ihm nach Achaia zu gehen. Niemand achtete auf dieſe Rede, als wer den Mann kannte, er ſelbſt aber beſtieg mit denen, die ihn begleiten wollten, ein leukadiſches Schiff, und landete im Lechäum. Das ſyrakuſiſche Schiff aber ging bei der Einfahrt in den kriſäiſchen Meerbuſen unter (V. 18. vgl. VII. 41.). In Alexandrien erkannte er, als er in großer Begleitung in die Stadt einzog, und ihm zwölf Männer begegneten, die als Räuber zum Tode geführt wurden, ſogleich, daß einer derſelben fälſchlich beſchuldigt ſey. Schon waren acht Köpfe abgeſchlagen, als ein Reiter auf dem Richtplatz ankam, und den von Apollonius Bezeichneten zu ſchonen befahl, weil dieſer kein Räuber ſey, ſondern aus Furcht vor der Folter ein falſches Geſtändniß abgelegt habe, und andere, die peinlich befragt worden waren, die Unſchuld des Mannes bezeugt hätten (V. 24.). Ebendaſelbſt entgieng ſeinem das Verborgene durchſchauenden Blicke nicht, daß in einem zahmen Löwen, welchen jemand am Zaum umherführte, wie einen Hund, die Seele des ägyptiſchen Königs Amaſis war

(V. 42.). Als ihn Titus bei der Unterredung, die er mit ihm hatte, auch wegen ſeines Lebens, und vor wem er ſich am meiſten zu hüten habe, befragte, gab er die Antwort: er habe von den Göttern eine Anzeige erhalten, ihm zu ſagen, daß er bei Lebzeiten ſeines Vaters die ſchlimmſten Feinde deſſelben, nach deſſen Tode aber ſeine nächſten Freunde zu fürchten habe, und zugleich ſagte er ihm die Art ſeines Todes voraus (VI. 32.). Der Brand, welcher, als Domitian in Rom für die Herrſchaft Veſpaſians mit Vitellius kämpfte, den Tempel des capitoliniſchen Jupiter zerſtörte, that ſich ihm weit früher kund, als wenn er ſich in Aegypten ſelbſt zugetragen hätte. Er ſprach davon, als er ſich in Aegypten mit Veſpaſian unterredete, als einem geſtern vorgefallenen Ereigniß, und bezeichnete den Kaiſer als den Mann, der den von ungerechten Händen angezündeten Tempel wieder aufrichten werde (VI. 30.). Der von Domitian an den Proconſul von Aſien erlaſſene Befehl, ihn zu ergreifen und nach Rom zu bringen, war ihm, ehe er vollzogen werden konnte, bekannt. Er ſah auf eine göttliche Weiſe, und wie er gewohnt war, alles voraus (VII. 10.). Insbeſondere waren es, wie auch ſchon die zulezt angeführten Beiſpiele zeigen, nicht blos zukünftige Dinge, ſondern in der Gegenwart ſich ereignende Begebenheiten, die er in der Ferne, wie wenn er an Ort und Stelle ſelbſt zugegen wäre, im Geiſte erblickte. Das merkwürdigſte Beiſpiel dieſer Art iſt, was Philoſtratus VIII. 26. erzählt. Als Domitian von Stephanus ermordet wurde, ſah er in Epheſus, wo er ſich damals befand, die ganze Scene (auf welche er zuvor einen die Scheibe der Sonne umgebenden und ihre Strahlen verdunkelnden regenbogenartigen Kranz [ςέφανος] gedeutet hatte VIII. 23.) gerade ſo, wie ſie in Rom vorfiel. Indem er ſich in Epheſus in den Hainen um den Xyſtus zur Mittagszeit unterredete, wo ſich die Sache eben in dem kaiſerlichen Pallaſte zutrug, ließ er erſtlich die Stimme ſinken, als ob er etwas fürchtete; ſprach dann unzuſammenhängender, als nach der ihm eignen Kraft, wie wenn Einer während dem Reden die Blicke auf etwas Anderes richtet, endlich ſchwieg er ganz,

wie wenn man den Faden der Rede verloren hat, blickte furcht=bar zur Erde, und drei oder vier Schritte vortretend, rief er aus: „Stoß ihn nieder den Tyrannen! ſtoß ihn nieder!" nicht wie Einer, der ein Schattenbild aus dem Spiegel nimmt, ſondern das, was geſchah, wirklich ſehend und auffaſſend. Als nun Epheſus hierüber beſtürzt war, denn die ganze Stadt war bei ſeinen Unterredungen gegenwärtig, hielt er inne, als ob er den Ausgang einer zweifelhaften Sache erwartete, und ſagte dann: „Seyd getroſt! der Tyrann iſt heute getödtet worden. Was ſag' ich heute? Jezt, bei der Pallas, eben jezt, zu der nämlichen Zeit, wo ich im Reden inne hielt." Indem die Epheſier nun dieß für Wahnſinn hielten, und zwar wünſchten, daß er die Wahrheit ſagte, aber auch die Gefahr dieſer Aeuſſerungen fürchteten, ſagte er: „Ich wundere mich nicht, wenn Manche einer Nachricht keinen Glauben ſchenken, die ſelbſt ganz Rom noch nicht weiß. Aber ſieh! Rom weiß ſie, ſie verbreitet ſich. Tauſende glauben ſie ſchon, und zweimal ſo viele ſpringen vor Luſt, und jezt drei= und viermal ſo viele und alles Volk dort. Auch hieher wird dieſe Nachricht kommen. Ihr möget das Opfer deßhalb bis auf die Zeit aufſchieben, wo Euch die Sache gemeldet wird, ich will wegen deſſen, was ich geſehen habe, zu den Göttern beten." Während man der Sache noch mißtraute, kamen Eilboten mit der frohen Nachricht, und bezeugten die Weisheit des Mannes. Denn die Ermordung des Tyrannen, der Tag, die Mittagszeit, die Mörder, die er durch ſeinen Zuruf aufgefordert hatte, Alles traf ſo ein, wie ihm die Götter Jedes davon während ſeiner Unterredung gezeigt hatten. Vgl. IV. 34. Wie ſehr dieſer Gegenwart und Zukunft durchdringende Seherblick des Mannes zu ſeinem eigentlichen Weſen gehören ſollte, gibt auch ſchon die Erzählung zu erkennen, mit welcher Philoſtratus ſeine Lebensbeſchreibung eröffnet, daß der Mutter des Apollonius, als ſie mit ihm ſchwanger ging, die Geſtalt des ägyptiſchen Proteus, deſſen Umwandlungen Homer Odyſſ. IV. 455. beſchreibt, erſchienen ſey, und ihr geſagt habe, daß ſie ihn ſelbſt, den ägyptiſchen Gott Proteus, gebären werde. Des Proteus aber

müſſe man, bemerkt Philoſtratus, ſich vorzüglich erinnern, da der Fortgang der Erzählung zeigen werde, daß der Mann noch mehr Kenntniß der Zukunft beſaß, als Proteus, und über vieles Bedenkliche und Schwierige obſiegte, eben wenn er ohne alle Rettung ſchien (I. 4.). Nur als ein untergeordnetes Merkmal dieſer ihn auszeichnenden hohen intellectuellen Kraft iſt es anzuſehen, daß er auch alle Sprachen der Menſchen kannte, ohne eine gelernt zu haben (I. 19.), und ſelbſt die Sprache der Thiere verſtund (I. 20.). Wußte er doch, wie ihn Philoſtratus I. 19. ſelbſt ſagen läßt, auch alles, was die Menſchen ſchweigen. Er wußte unter den Menſchen das Meiſte, inſofern er alles wußte (VII. 14.). Als einem vollkommenen gottähnlichen Weiſen, wie er geſchildert wird, durfte ihm vor allem eine Eigenſchaft nicht fehlen, die die göttliche Natur ſo charakteriſtiſch von der menſchlichen unterſcheidet, ein allumfaſſendes Wiſſen. Deßwegen wird eben dieſe Eigenſchaft als ein Hauptvorzug der indiſchen Weiſen gerühmt, die das Vorbild des Apollonius waren. Zu ihnen kam er ja, wie Jarchas (III. 18.) ihm ſagte, als zu Männern, die alles kennen, und Apollonius ſelbſt wurde bei ſeiner Ankunft durch nichts anderes ſo ſehr in Erſtaunen geſezt, als dadurch, daß Jarchas ihn nicht fragte, wie Andere die Ankommenden zu fragen pflegen, woher und zu welchem Zwecke ſie kommen, ſondern als erſtes Zeichen ihrer Weisheit dieß genommen wiſſen wollte, daß ihnen der Fremdling nicht unbekannt ſey, und um dieſe zu prüfen, ſagte er dem Apollonius ſeine Abkunft von Vater und Mutter her, und was er in Aegä gethan, und wie Damis zu ihm gekommen, und was ſie Bedeutendes auf dem Wege vorgenommen, oder von Andern geſehen hatten. Dieß Alles ſagte der Inder in ununterbrochener Rede und mit größter Klarheit, nicht anders, als ob er ſelbſt an der Reiſe Theil genommen hätte (III. 16.). Wer eine ſolche Kenntniß beſizt, wird durch ſie gleichſam zum Gott. „Diejenigen, die ſich an der Mantik erfreuen,“ läßt in dieſer Beziehung Philoſtratus den Jarchas, als dieſer bemerkte, welchen hohen Werth Apollonius der Vorkenntniß der Dinge beilege, zu dieſem ſagen, „werden durch

ſie zu göttlichen Menſchen und handeln für das Wohl ande=rer. Denn wer das, was man ſonſt durch Orakel auffindet, von ſich ſelbſt weiß, und andern, was ſie nicht wiſſen, vor=herſagen kann, den halte ich für einen höchſt ſeligen Mann, indem er gleiche Kraft mit dem delphiſchen Apollon hat. Und da die Kunſt denen, die einen Gott befragen wollen, gebie=tet, rein in ſeinen Tempel zu treten, oder ein „Weiche aus dem Heiligthum" zu vernehmen, ſo ſcheint mir auch der Mann, welcher das Künftige voraus weiß, ſich geſund zu be=wahren, keinen Flecken an ſeiner Seele, noch Narben von Sünden in ſeinem Gemüthe zu haben, ſondern er wird ſich ſelbſt und das Orakel in ſeiner Bruſt vernehmend, mit reinem Sinne weiſſagen: denn ſo werden ſeine Sprüche heller und wahrhafter ſeyn. Daher darf man ſich nicht wundern, daß du dieſe Wiſſenſchaft umfaſſeſt, da in deiner Seele ein ſo hei=terer Aether ſtrahlt." Dieſe außerordentliche Kenntniß, die Apollonius ſchon als Naturgabe beſaß, dann aber auch durch ſein ſtetes Streben nach allem, was in göttlichen und menſch=lichen Dingen wiſſenswürdig war, immer mehr entwickelte und auf einen höhern Grad erhob, bildete die weſentliche Grund=lage der Weisheit, durch die er ſich die allgemeinſte Bewun=derung ſeiner Zeitgenoſſen erworben haben ſoll.

Ihr parallel iſt die ihn nicht minder auszeichnende, in vielen merkwürdigen Fällen bewährte Kraft, Wunder zu thun. Eines der erſten bemerkenswerthen Beiſpiele dieſer Art, das zugleich ſeine übermenſchliche Kenntniß beurkundet, erzählt Philoſtratus IV. 4. Während der Anweſenheit des Apollo=nius in Epheſus wurde die Stadt von der Peſt bedroht. Noch ehe die Krankheit ausbrach, erkannte Apollonius ihr Heran=nahen, und kündigte ſie an. Die Menſchen achteten aber nicht darauf, und hielten die Aeußerungen, die er that, für Gau=kelei, um ſo mehr, da er alle Tempel beſuchte, und das Uebel durch Gebete abzuwehren ſchien. Da ſie ſich nun dabei gedan=kenlos benahmen, glaubte er ſich nicht weiter verpflichtet, ih=nen zu helfen, ſondern beſuchte das übrige Jonien. Als nun aber (Kap. 10.) die Krankheit die Epheſier befiel, ſchickten ſie

zu Apollonius, und begehrten ihn zum Arzte des Uebels. Ohne ſich einen Aufſchub zu verſtatten, ſagte er: „Laßt uns gehen!“ und war in Epheſus, ſo wie einſt Pythagoras, als er zugleich in Thurium und Metapontus war. Hierauf rief er die Epheſier zuſammen und ſagte: „Seyd getroſt! heute werde ich eurer Krankheit ein Ende machen.“ Zugleich führte er die epheſiſche Jugend zum Theater, wo ein alter ſchmutziger Bettler war. Dieſen hieß er ſie umringen, und mit Steinen auf ihn werfen. Sogleich erkannte man in ihm einen Dämon, und als die auf ihn geworfenen Steine wieder hinweggenommen wurden, fand man unter dem Steinhaufen einen großen, einem Löwen ähnlichen, Hund. Die Stadt Epheſus aber war von dem Peſtdämon befreit, und von der Krankheit gereinigt. Wie dieſes Wunder in einer und derſelben Handlung, ſowohl die Vertreibung eines Dämon, als auch die Befreiung von einer Krankheit war, ſo ſehen wir in andern ſeiner wundervollen Thaten bald das Eine, bald das Andere. Wunderheilungen insbeſondere ſoll er mehrere verrichtet haben. Der pergameniſche Aſklepios ſelbſt gab vielen, die um Geſundheit flehten, die Weiſung, zu Apollonius zu gehen. Denn dieß ſey des Gottes eigener Wille und der Beſchluß der Parcen (IV. 1.). Apollonius entſprach dieſer Beſtimmung, indem er denen, die den Gott um Hülfe baten, anzeigte, was ſie thun müßten, um vorbereitende Träume (in welchen ſie über ihre Krankheit und die Mittel dagegen belehrt wurden) zu erhalten, und auch viele heilte (IV. 11.). Seine Macht über Dämonen bewies er wiederholt. Wie er in Epheſus dem argen Spiel eines unter der Geſtalt eines Bettlers verhüllten Peſtdämon ein Ende machte, ſo entlarvte er in Korinth eine Empuſe, die ſein Schüler Menippus als ſchöne und reiche Braut heirathen wollte. Schon ſollte die Hochzeit gefeiert werden, als Apollonius in den Hochzeitſaal trat und verſicherte, die Braut ſey eine Empuſe und aller Schmuck des Zimmers ſey Zauberſchein. Sogleich verſchwanden die goldenen Becher und die ſilbernen Geräthe, die Köche und die Bäcker, und weinend mußte die entlarvte Braut bekennen, daß ſie eine der Empuſen oder Lamien

ſey, welche nicht ſowohl nach Liebesgenuß als nach Menſchen-fleiſch trachten, und vor allem an dem reinen und unvermiſchten Blute ſchöner und junger Leiber ſich ergötzen, und daß ſie den Jüngling an ſich gelockt habe, um ihn mit Wolluſt zu nähren und dann ihn aufzuzehren (IV. 25.). In Aethiopien bannte er einen die Weiber plagenden Satyr (VI. 27.). Erwähnung verdient beſonders folgender Vorfall: Als er in Athen einen Vortrag über die Trankopfer hielt, ſchlug ein ausſchweifender Jüngling aus Corcyra, der dabei gegenwärtig war, ein lautes und unanſtändiges Gelächter auf. Da warf Apollonius einen Blick auf ihn und ſagte: „Nicht du treibſt dieſen Frevel, ſondern der Dämon, der dich ohne dein Wiſſen beherrſcht.“ Und in der That war der Jüngling beſeſſen, ohne daß man es wußte. Denn er lachte über Dinge, über die ſonſt niemand lachte, und fing dann wieder an zu weinen, ohne Veranlaſſung, auch ſprach er mit ſich ſelbſt und ſang. Die Leute hielten dieß für eine Wirkung jugendlicher Zügelloſigkeit: er folgte aber den Eingebungen des Dämon: und ſo ſchrieb man auch damals dieſen Anfall ſeinem gewöhnlichen Muthwillen zu. Als aber Apollonius ſcharfe und zornige Blicke auf ihn warf, ſtieß der Dämon Töne aus, wie Einer, der gequält wird, und jammerte, und ſchwur, den Jüngling frei zu laſſen, und keinen Menſchen wieder anzufallen. Als jedoch Apollonius voll Zornes zu ihm ſprach, wie ein Herr zu einem ſchelmiſchen, ränkevollen und ſchamloſen Knecht, und ihm befahl, ſich mit einem ſichtbaren Zeichen zu entfernen, ſagte er: „ich will dort das Standbild umwerfen,“ und zeigte dabei auf ein Standbild bei der königlichen Halle, in deren Nähe dieſes vorging. Dieſes gerieth zuerſt in Bewegung und fiel dann, zum großen Erſtaunen aller Anweſenden. Der Jüngling aber rieb ſich die Augen, als ob er aus dem Schlafe erwachte, und ſah in die Sonne, und ſchämte ſich, da aller Augen ſich auf ihn richteten. Er erſchien aber nicht mehr als der ausſchweifende Menſch wie vorher, und blickte nicht mehr ſo ungeregelt umher, ſondern kehrte zu ſeiner eigenthümlichen Natur zurück, nicht anders, als ob er eine heilſame Arznei ge-

nommen hätte (IV. 20.). Erinnert dieſe Dämonen-Austreibung unwillkührlich an die bekannten neuteſtamentlichen Erzählungen, ſo kann man ſich auch bei einer andern Wunderthat, die Apollonius verrichtet haben ſoll, nicht enthalten, an eine neuteſtamentliche Parallele zu denken. Während Apollonius in Rom war, ſchien ein zur Ehe reifes Mädchen geſtorben zu ſeyn. Schon folgte der Bräutigam der Bahre und jammerte über den frühen Tod ſeiner Braut. Mit ihm trauerte Rom: denn das Mädchen war aus einem Hauſe conſulariſchen Rangs. Da nun Apollonius dazu kam, ſagte er: „Sezt die Bahre nieder; ich will eure Thränen über das Mädchen trocknen.“ Zugleich fragte er nach ihrem Na[illegible]. Die Leute glaubten, er werde eine Rede halten, wie die Leichenreden ſind, welche Trauer und Wehklagen wecken. Er aber berührte ſie blos, und ſagte einige geheime Worte dazu, und erweckte ſo das Mädchen von dem ſcheinbaren Tode. Sie gab eine Stimme von ſich, und kehrte in das Haus ihres Vaters zurück, wie Alceſtis, als ſie in das Leben zurückgerufen war, und da die Verwandten dem Apollonius ein Geſchenk von hundert und fünfzig tauſend Denaren machten, ſagte er, er füge dieſe Summe der Ausſtattung des Mädchens bei. Ob er nun einen Funken des Lebens in ihr fand, der den Aerzten unbemerkt geblieben war (denn es ſoll geſprüht und das Geſicht des Mädchens gedunſtet haben), oder ob er das erloſchene Leben wieder anfachte und zurückrief, dieſes zu entſcheiden, iſt nicht blos mir, ſondern ſelbſt denen, die dabei zugegen waren, unmöglich, auszumitteln (IV. 41.). Kann man ſich wundern, wenn er dem Volke als ein höheres, übermenſchliches, über die Kräfte der Natur gebietendes Weſen erſchien? Man glaubte von ihm, er habe Macht über Sturm und Feuer und jede andere Gefahr, und wünſchte ſich Glück, mit ihm auf einem Schiffe zu ſeyn, und an ſeiner Fahrt Theil nehmen zu können (IV. 13.). Einen wohlthätigen Zweck und menſchenfreundlichen Charakter hatten alle ſeine Wunder. Sie geſchahen nur zum Beſten anderer, zur Befreiung von Uebeln verſchiedener Art, nicht um ſeiner ſelbſt willen. Doch meldet uns der Geſchicht-

ſchreiber auch einige ſeine eigene Perſon betreffende Wunder. Als er nach der erſten Verhandlung vor Domitian in ein Gefängniß gebracht worden war, in welchem er nicht mehr, wie zuvor, frei umhergehen konnte, ſondern gefeſſelt war, fragte ihn ſein kleinmüthiger Begleiter Damis, wie es ihnen doch wohl noch gehen werde, wann er wieder befreit werden werde? Darauf erwiederte Apollonius: „Nach dem Sinne des Richters heute, nach dem meinigen ſo eben.“ Und bei dieſen Worten zog er den Fuß aus den Feſſeln, und ſagte zu Damis: „Ich gebe dir hier einen Beweis meiner Freiheit. Faſſe Muth!“ Und damals zuerſt, bekannte Damis, habe er die Natur des Apollonius deutlich begriffen, daß ſie göttlich und der menſchlichen überlegen ſey. Denn ohne geopfert zu haben, — denn wie hätte dieß im Gefängniſſe geſchehen können? — ohne zu beten, ohne etwas zu ſagen, habe er ſeine Feſſeln verlacht. Hierauf paßte er den Fuß wieder hinein, und that, als ob er gefeſſelt wäre. Wir erſehen hieraus zugleich, welchen Zweck das Wunder haben ſollte, daß es nämlich dazu beſtimmt war, dem Glauben an ſeine höhere Natur zur Stütze zu dienen. Wunderähnlich erſcheint auch ſein plötzliches Hinweggehen von Smyrna nach Ephesus (IV. 10.), und ſein Verſchwinden aus dem Verhör vor Domitian, nach welchem er unmittelbar bei Damis und Demetrius in Puteoli ſich einfand. Um Mittag entfernte er ſich aus dem Gerichtsſaal, und um Mittag war er in Puteoli, ungeachtet die Entfernung mehr als eine Tagreiſe beträgt (VIII. 10. vgl. mit 12.). Von den Wundern, die ſeinen Eintritt ins Leben und ſein Lebens-Ende verherrlichten, wird ſpäter noch die Rede ſeyn.

Wie in dem höhern Wiſſen, das den Apollonius auszeichnete, ſo ſollte auch in der höhern übernatürlichen Kraft, mit welcher er ausgerüſtet war, das Vorbild der indiſchen Weiſen ſich reflectiren. Wunder derſelben Art, wie die von Apollonius erzählten ſind, läßt Philoſtratus die indiſchen Weiſen verrichten. Während Apollonius ſich mit ihnen unterhielt, kamen hülfsbedürftige Inder. Unter dieſen war ein Weib, das ſie wegen ihres Sohns anflehte. Sie erzählte, er ſey

ſechzehn Jahre alt, und ſeit zwei Jahren beſeſſen. Das Weſen des Dämon, welcher Gewalt über ihn habe, ſey höhniſch und lügenhaft. Es treibe ihn in öde Gegenden hinaus, auch die eigene Stimme habe der Knabe nicht, ſondern er ſpreche in einem tiefen und hohlen Tone, wie die Männer, und ſchaue mehr mit fremden Augen, als ſeinen eigenen. Da der Knabe nicht in der Nähe war, ſo gab der Weiſe dem Weibe einen Brief mit, der an den Dämon gerichtete ſchreckende Drohungen enthielt. Wenn der Dämon den Brief leſe, werde er keine Gewalt mehr über den Knaben haben. Ferner kam ein lahmer Mann, welchem auf der Löwenjagd durch den Anfall eines Löwen der Schenkelknochen ausgewichen, und das Bein kürzer geworden war. Durch Streicheln des Schenkels mit der Hand wurde ſein Gang wieder hergeſtellt. Ein Andrer, welcher die Augen verloren hatte, wurde mit der vollen Sehkraft entlaſſen, und noch ein Anderer, dem die Hand gelähmt war, ging geheilt weg. Ebenſo wurde einem Weibe geholfen, das ſchon ſiebenmal ſchwere Niederkunften gehabt hatte (III. 37.). Dieſes Vermögen, Wunder zu thun, erſcheint bei den indiſchen Weiſen im engen Zuſammenhang mit der höhern dämoniſchen oder göttlichen Natur, die ihnen überhaupt eigenthümlich war. Sie werden als Weſen geſchildert, die alle Kräfte und Elemente der Natur beherrſchen, und mit einer Macht ausgerüſtet ſind, gegen welche keine Gewalt etwas vermag. Als heilige von Gott geliebte Männer trieben ſie ihre Feinde durch Lufterſcheinungen und Blitzſtrahlen zurück. Vergebens wollte ſelbſt Dionyſos mit Herakles den Hügel beſtürmen, auf welchem ſie wohnten: getroffen von den Schreckniſſen der Weiſen ſtürzten die Pane, die den Angriff machten, einer über den andern herab, und die Zeichen des mißlungenen Verſuchs blieben dem Felſen eingedrückt (II. 33. III. 13.). Auf ihrem Hügel wirkten alle Elemente in ihrer reinſten Kraft: hier war der Ort, von welchem zunächſt ihre Wirkungen ausgingen. Hier ſah man zwei Fäſſer von ſchwarzem Stein, den Regen und den Winden beſtimmt. Das Faß des Regens wurde geöffnet, wenn das indiſche Land von Dürre

gedrückt wurde: dann ſandte es Wolken aus, und befeuchtete das ganze Land. War aber Ueberfluß an Regen, ſo hemmte es dieſen dadurch, daß es verſchloſſen wurde. Das Faß der Winde aber bewirkte daſſelbe, wie der Schlauch des Aeolus. Denn durch die Oeffnung des Faſſes ließen ſie einen der Winde frei, um ſeine Zeit zu wehen, und dadurch erſtarkte das Land (III. 14.). Sie ſelbſt, die Weiſen, ſah man durch die Lüfte wandeln, zwei Ellen hoch über der Erde, nicht aus Gaukelei, denn ſie verſchmähten eitles Streben, ſondern um in dem, was ſie bei dieſem Wandeln mit der Sonne über der Erde thaten, dem Gotte nah und gefällig zu ſeyn. Ob ſie gleich unter freiem Himmel zu wohnen ſchienen, verbreiteten ſie doch einen Schatten über ſich, und wurden vom Regen nicht benezt, und waren im Sonnenſchein, wenn es ihnen gefiel. Alle Bäche, die den Bacchanten aus der Erde aufſprangen, wenn Dionyſos ſie und die Erde erſchütterte, ſtrömten auch dieſen Indern: ſie genoßen ſie, und gewährten ſie andern, und von ſelbſt erhielten ſie alles ohne Zubereitung, was ſie wollten (III. 15.). Davon geben ſie einen überraſchenden Beweis bei dem zauberiſchen Mahle, das ſie dem Könige, als er während der Anweſenheit des Apollonius zu ihnen kam, bereiteten. Pythiſche Tripoden kamen hier von ſelbſt ganz nach der Weiſe der homeriſchen herbei, und außerdem Mundſchenken von ſchwarzem Erz, wie bei den Hellenen ein Ganymed oder Pelops, die Wein und Waſſer in gehörigem Maaße ſchöpften, und die Becher, wie bei einem Trinkfeſt, in die Runde gehen ließen, und die Erde breitete Kräuter unter, weicher als Betten, und Naſchwerk und Brod und Kohl und Sommerfrüchte kamen von ſelbſt in der ſchönſten Ordnung herbei (III. 27.). Zum Zeichen ihrer geheimnißvollen Macht trugen die Inder einen Ring und Stab, durch die ſie alles vermochten (III. 15.). Was ſich bei dieſen im fernen Hintergrunde des Gemäldes ſtehenden Weiſen im magiſchen Lichte einer übermenſchlichen dämoniſchen Natur zeigt, daran ſollte die ganze Erſcheinung des Apollonius in der Wirklichkeit der Gegenwart immer wieder erinnern.

So ſehr alle bisher hervorgehobenen Züge die höhere über- menſchliche Natur des Mannes, der hier geſchildert wird, be- urkunden, ſo angelegentlich ſucht Philoſtratus der Vorausſe- tzung zu begegnen, daß hier nur an Zauberei und dämoniſche Künſte zu denken ſey. Den Apollonius gegen dieſen ihm ſo oft gemachten Vorwurf zu rechtfertigen, gibt Philoſtratus im Eingange als Hauptzweck ſeine Darſtellung an. Der eine rühme dieß an ihm, der andere jenes; einige halten ihn ſo- gar, weil er mit den babyloniſchen Magiern, den indiſchen Brachmanen, und den Gymnoſophiſten in Aegypten Umgang gehabt, für einen Magier und verläumden ihn als gewalttbä- tiger Wiſſenſchaft kundig, worin ſie ihm großes Unrecht thun. Denn Empedokles und Pythagoras ſelbſt und Demokritus ha- ben auch mit den Magiern Umgang gehabt, und haben viel Dämoniſches geſagt, und ſich doch dieſer Kunſt nicht ergeben. Und Plato, der nach Aegypten gegangen, und vieles von den dortigen Propheten und Prieſtern Empfangene ſeinen Reden eingemiſcht, und ihre Umriſſe mit Farben ausgefüllt habe, ſey doch der magiſchen Künſte nicht verdächtig geworden, ob er gleich mehr als ein anderer Menſch Mißgunſt wegen ſeiner Weisheit er- fahren habe. Denn wenn Apollonius vieles vorgeahnt und vor- ausgeſehen habe, ſo dürfe man ihm doch darum jene Art von Wiſſenſchaft nicht ſchuld geben; oder auch Sokrates würde we- gen deſſen, was er durch den Dämon vorher erkannte, ein glei- ches Urtheil erfahren müſſen, und Anaxagoras wegen ſeiner Vorausſagungen. Lege man die Vorausſagungen des Anaxa- goras ſeiner Weisheit bei, ſo dürfe man auch dem Apollonius die Gabe der Vorherſehung vermittelſt der Weisheit nicht ab- ſprechen, und behaupten, daß er dieſes durch magiſche Künſte bewirkt habe (I. 2. vgl. VIII. 7, 9.). Nur durch göttliche An- regung, verſichert der Schriftſteller V. 12., habe Apollonius zukünftige Dinge vorausgewußt, und die Behauptung derer, die ihn für einen Zauberer halten, ſey ohne Grund. Dieß er- helle auch aus Folgendem: die Zauberer, die für die unſelig- ſten der Menſchen zu halten ſeyen, behaupten durch Peinigung der Idole oder Formeln und äußere Mittel die Beſtimmungen

des Schickſals zu ändern, und viele haben bei gerichtlichen Unterſuchungen eingeſtanden, daß ſie ſolcherlei Dinge verſtün- den: Apollonius aber folgte den Beſchlüſſen des Schickſals, er verkündigte, was die Nothwendigkeit mit ſich brachte, er- kannte es aber nicht durch Zauberei, ſondern aus den Anzei- chen der Götter. Leute von beſchränkten Einſichten, wird
VII. 39. aus Veranlaſſung des unmittelbar vorher erzählten Wunders bemerkt, ſchreiben ſolches der Zauberei zu, wie ſie auch bei vielen menſchlichen Dingen thun. Gelinge etwas, ſo werde die Kunſt der Zauberei als tauglich zu allem geprieſen, mißlinge aber der Verſuch, ſo falle die Schuld auf etwas da- bei Verabſäumtes: es ſey dieß eine Sache, welche die Natur und das Geſetz verwerfen. Die Zurückweiſung deſſelben Vor- wurfs macht einen Hauptpunkt der apologetiſchen Rede aus, die Apollonius für den Zweck ſeiner Vertheidigung vor Domi- tian verfaßte. Er vertheidigt ſich dagegen hauptſächlich durch die Behauptung, daß mit der Magie nie die ſittliche Reinheit des Charakters verbunden ſey, die er in ſeinem ganzen Leben, und insbeſondere in ſeinem Verhältniß zu Veſpaſian bewieſen zu haben glaube. Er habe ſich öffentlich mit ihm im Tempel unterredet, Zauberer aber fliehen die Tempel der Götter, die ihren Künſten feind ſeyen, und hüllen ſich in Nacht und Ver- borgenheit, indem ſie den Thoren weder Augen noch Ohren zu haben geſtatten. Der Inhalt der Rede habe Dinge betrof- fen, die den Zauberern entgegen ſeyen, das Geſetz, der gerechte Reichthum, auch wie man die Götter verehren müſſe, und was für Gutes von ihnen diejenigen erwarten können, die den Ge- ſetzen gemäß regieren. Vorzüglich ſey auch Folgendes der Er- wägung werth. Alle Künſte unter den Menſchen, ſo verſchie- den auch ihr Streben ſey, gehen auf den Erwerb, nicht blos die handwerksmäßigen, auch die weiſen und die halbweiſen, nur die wahre Philoſophie ausgenommen. Aber auch Falſchweiſe gebe es, und die Zauberer ſeyen ſolche zu nennen. Denn an das Daſeyn deſſen zu glauben, das nicht iſt, und das, was iſt, nicht zu glauben, das gehöre zu dem Wahne der Betro- genen. Denn die vermeintliche Weisheit der Kunſt liege in

dem Unverſtande der betrogenen Schauer. Sie ſey eine Kunſt, denn alle ſeyen habſüchtig, und ihre Gaukeleien haben ſie um Lohnes willen erfunden, und ſtreben nach überſchwenglichem Reichthum, indem ſie diejenigen, die nach irgend etwas trachten, durch den Wahn, daß ſie alles vermöchten, unterjochen. „Wo haſt du nun, o Kaiſer,“ redet Apollonius den Domitian an, „Reichthum bei mir wahrgenommen, daß du glaubſt, ich übe dieſes Falſchwiſſen, zumal da dein Vater mich über Habſucht erhaben glaubte?“ (VIII. 7, 3.). Wie ſein ſittlich reiner Charakter ihn von jedem Vorwurf der Magie freiſprechen ſollte, ſo ſollte dagegen die Philoſophie, welcher er zugethan war, den beſten poſitiven Aufſchluß über das auſſerordentliche Vermögen, das ihm den Vorwurf der Magie zuzog, geben. „Woher ich ein Vorgefühl von dem Unglück in Epheſus gehabt habe?“ erwiedert Apollonius in ſeiner Apologie in Beziehung auf den ihm auch deßwegen gemachten Vorwurf. „Du haſt aus dem Munde des Anklägers gehört, daß ich nicht nach Andrer Weiſe lebe, und auch ich habe im Anfange von meiner Koſt geſagt, daß ſie zart und ſüßer als die ſybaritiſchen Mahle Anderer iſt. Dieß, o Kaiſer, bewahrt meine Sinne in einer unausſprechlichen Heiterkeit, und wehrt das Trübe von ihnen ab, und geſtattet mir, wie in dem Licht eines Spiegels alles zu erkennen, was geſchieht und was ſeyn wird. Denn der Weiſe wartet nicht, bis die Erde ausdünſte, oder die Luft verderbt ſey, wenn ſich das Uebel von oben herab ſenkt, ſondern bemerkt es, wenn es noch an der Schwelle ſteht, ſpäter zwar als die Götter, aber ſchneller als die Menge. Die Götter bemerken, was ſeyn wird, die Menſchen, das was iſt, die Weiſen, das was ſich nähert. Eine ſolche Lebensweiſe bewirkt aber nicht blos eine zarte Empfindlichkeit der Sinne, ſondern gewährt auch Kraft zu dem Größten und Bewundernswürdigſten (VIII. 7, 9.).“ Daß aber dieſe Kraft als eine von der Gottheit mitgetheilte gedacht werden ſoll, erhellt aus Folgendem, wenn Apollonius in derſelben Stelle ſeiner Apologie weiter ſagt: „Zu wem ich bei der Ausrottung der Krankheit in Epheſus betete, bezeugt der Tempel, den ich deßhalb in Epheſus erbaut habe. Er iſt dem abwehrenden

Herakles geweiht, welchen ich mir zum Gehülfen nehme. Wer, o Kaiſer, wird nun, wenn er den Ehrgeiz hat, für einen Zauberer zu gelten, dem Gott beilegen, was er ſelbſt vollbracht hat? Und welche Bewunderer ſeiner Kunſt wird er gewinnen, wenn er die Bewunderung dem Gott überläßt? Und wer wird zum Herakles beten, wenn er ein Zauberer iſt? Denn ſolche Dinge legen jene Unſeligen ihren Gruben bei, und den unterirdiſchen Göttern, von denen Herakles geſondert werden muß. Denn er iſt rein und dem Menſchen wohlgeſinnt. Auch im Peloponnes betete ich einſt (IV. 25.) zu ihm. Der Gott ſtund mir bei, ohne wunderbare Geſchenke zu fordern, ſondern Honigkuchen genügten ihm und Weihrauch, und die Neigung, Etwas zum Wohl der Menſchen zu thun. Denn auch unter Euryſtheus hielt er dieß für den Lohn ſeiner Kämpfe.“ Apollonius leitete alſo ſeine Wunder im Gegenſatz gegen die Beſchuldigung, die ihm gemacht wurde, daß ſie Wirkungen der Magie, einer finſtern dämoniſchen Macht ſeyen, von einer ihn unterſtützenden, in ihm wirkenden göttlichen Kraft ab. Aber auch das ihn auszeichnende Vermögen, das Verborgene zu durchſchauen, ſezte ihn in vielen Fällen von ſelbſt in Stand, Erfolge zu bewirken, die zwar dem Anſchein nach über die gewöhnliche menſchliche Kraft weit hinauslagen, an und für ſich aber ganz in dem natürlichen Zuſammenhang der Dinge gegründet waren. Es gilt dieß insbeſondere von der Todtenerweckung, die Apollonius in Rom vollbracht haben ſoll, und es läßt ſich in der Erzählung des Schriftſtellers nicht verkennen, daß er im Grunde zugleich eine natürliche Erklärung des Wunders geben will, indem er nur von einem ſcheinbaren Tode des Mädchens ſpricht, und es als eine ihrer Natur nach unentſcheidbare Frage dahingeſtellt laſſen will, ob das Leben wirklich erloſchen, oder vielleicht noch ein Funken zurückgeblieben war, der zwar von den Aerzten nicht bemerkt wurde, keineswegs aber dem Scharfblicke des Apollonius entging.

Um nun aber die ganze Erſcheinung und Wirkſamkeit des außerordentlichen Mannes auf die Einheit der Idee zurück-

zuführen, die die verſchiedenen einzelnen Züge ſeines Weſens verknüpft, und ihnen als Princip zu Grunde liegt, ſo kann wohl eine ſolche Einheit in nichts anderem mit größerem Recht gefunden werden, als in der Idee einer religiös=ſittlichen Reform, die er ſich zur Aufgabe ſeines Lebens gemacht zu haben ſcheint. Wie er ſelbſt den größten Werth darauf legte, immer ſich ſelbſt gleich zu bleiben, und um Menſchen von böſer Natur zu beſſern und zu ändern, ſich ſelbſt nicht zu ändern (VI. 35.), ſo macht er dadurch ſelbſt an jeden, der ihn beurtheilen will, die Anforderung, ihn aus dem Geſichtspunkt einer ſein ganzes Leben bedingenden und beherrſchenden Idee zu betrachten. Aus welchem andern Geſichtspunkt könnten wir ihn aber in dieſer Beziehung betrachten, als aus dem Geſichtspunkt eines Weiſen, der ſich dazu berufen fühlte, unter ſeinen Zeitgenoſſen als Reformator aufzutreten und zu wirken? Dieß iſt der Eindruck, welchen er auf uns machen muß, wenn wir ſein ganzes Leben von Anfang bis zu Ende verfolgen, das Eigenthümliche ſeiner Perſon und Wirkſamkeit ins Auge faſſen, und die verſchiedenen Seiten ſeines Weſens auf Eine Anſchauung zurückzuführen ſuchen. Dieſe zur Aufgabe ſeines Lebens gemachte Beſtimmung läßt der Geſchichtſchreiber ſeines Lebens ihn ſelbſt wiederholt ausſprechen, wenn er ihm z. B. VI. 18. vor den ägyptiſchen Weiſen die Worte in den Mund legt: „Nachdem mich die Inder von ihrer Weisheit alles gelehrt haben, was ich für mich angemeſſen fand, ſo bin ich meiner Lehrer eingedenk, und ziehe umher und lehre, was ich von ihnen gehört habe. Und auch euch würde ich nützlich ſeyn, wenn ihr mich mit der Kenntniß eurer Weisheit entſendetet. Denn ich würde nicht aufhören, eure Lehre den Hellenen vorzutragen, und den Indern zu überſchreiben. Was er alſo von der Weisheit Anderer in ſich aufgenommen hatte, ſollte durch ihn als Organ ebenſo auch Andern hinwiederum mitgetheilt werden, und wie er ſeine eigene Weisheit am liebſten als Ausfluß der indiſchen betrachtete, ſo ſollte auch, was er Andere lehrte, vorzüglich das von den Indern Empfangene ſeyn. Mit welchem Erfolg er auf dieſe Weiſe gewirkt

zu haben glaubte, mag uns das Zeugniß beurkunden, das er ſich ſelbſt in ſeiner Apologie gibt (VIII. 7, 7.): „Allen bin ich in allem, wobei ſie meiner bedurften, von großem Nutzen geweſen. Das aber, was ſie bedurften, war von dieſer Art: von Krankheit befreit zu werden, wenn ſie krank waren; die Weihen und Opfer mit größerer Heiligung zu begehen, Uebermuth auszurotten, den Geſetzen Kraft zu verleihen. Mein Lohn dafür aber war, daß ſie beſſer und glücklicher wurden, als ſie geweſen waren. Dir aber erwies ich damit einen Dienſt. Denn ſo wie die Hirten der Rinder dadurch, daß ſie Zucht unter ihnen halten, den Eigenthümern derſelben nützlich ſind, und die Hüter der Schafe dieſe zum Vortheil ihrer Beſitzer nähren, und die Zeidler die Bienen von Krankheiten befreien, damit der Schwarm ſeinem Herrn nicht verloren gehe; ſo habe auch ich die politiſchen Gebrechen der Städte für dich gehoben. Wenn ſie mich alſo auch für einen Gott gehalten haben, ſo hat dieſe Täuſchung dir Gewinn gebracht, denn ſie hörten mich mit Bereitwilligkeit an, aus Furcht etwas zu thun, was den Göttern nicht gefällt". Die Idee aber, die ihm dabei vorſchwebte, als die Aufgabe, die der Weiſe zu realiſiren habe, iſt am beſtimmteſten in folgender Stelle ſeiner Apologie ausgeſprochen: „Unter dem Kosmos, der auf dem ſchaffenden Gotte ruht, denke man alles das, was im Himmel, was in dem Meere, und was auf der Erde iſt, an ihm haben die Menſchen, mit Unterſchied des Glückes, gleichen Antheil. Aber auch bei dem guten Menſchen iſt ein Kosmos, der das Maas der Weisheit nicht überſchreitet, und dieſe bedarf wohl, wie du, o Kaiſer, ſelbſt ſagen wirſt, eines Gott ähnlichen Mannes. Und was iſt die Geſtalt dieſes Kosmos? Seelen, welche wahnſinnig in Unordnung umherſchweifen, hängen ſich an jede Geſtalt, die Geſetze ſind ihnen ohne Kraft, nirgends Mäßigung und Zucht; die Ehre der Götter ungeehrt. Sie lieben leeres Geſchwätz und Schwelgerei, woraus die Trägheit entſpringt, eine ſchlimme Rathgeberin zu jedem Werke. Die trunkenen Seelen ſtürzen ſich auf Vieles, und nichts hält dieſes Springen auf, wenn ſie auch alles tränken, was, wie der

Mandragoras, für ſchlafbringend gilt; ſondern es bedarf eines Mannes, der für ihren Kosmos ſorgt, und wie ein Gott von der Weisheit her kommt. Dieſer vermag ſie von jener Liebe abzuziehen, die wild über die Schranken gewöhnlicher Vereinigung hinausſtürzt; und von der Geldliebe, die ihnen nie volle Genüge gewährt, wenn ſie dem zuſtrömenden Reichthum nicht auch den Mund unterhalten. Auch vom Morde ſie abzuhalten, iſt einem ſolchen Manne vielleicht nicht unmöglich; ſie aber davon abzuwaſchen, iſt weder mir möglich, noch Gott, dem Schöpfer des Alls (VIII. 7, 7.)." Wie Gott der Schöpfer und Ordner des Weltalls iſt, ſo hat auch der Weiſe die Welt zu ſeinem eigenthümlichen Wirkungskreis, um eine moraliſche Weltordnung zu gründen, und wie Gott, wenn er demiurgiſch thätig zu ſeyn beginnt, die regelloſe von blinden Kräften bewegte Materie zum Gegenſtand ſeiner Thätigkeit hat, ſo findet auch der Weiſe die moraliſche Welt, in welcher er wirken ſoll, in einem Zuſtande der Unordnung, der blinden Leidenſchaft und Zügelloſigkeit, und ſeine Aufgabe iſt, Maas und Ordnung, ein feſtes, jede Willkühr hemmendes, Geſetz herrſchend zu machen. Sofern jener Zuſtand der Unordnung nicht gerade als ein erſt in der Zeit eingetretener bezeichnet wird, iſt es nicht eigentlich eine Reform, die der Weiſe bewirken ſoll, ſondern er ſoll vielmehr erſt der allmählig ſich bildenden moraliſchen Weltordnung ihre beſtimmte Form geben. Aber nur um ſo mehr gleicht auf dieſe Weiſe ſeine in der moraliſchen Welt ſich äußernde ſchöpferiſche Thätigkeit der demiurgiſchen Thätigkeit Gottes; es iſt die Idee des Kosmos, die hier wie dort realiſirt werden ſoll. Eben dieſe Idee bezeichnet uns zugleich den beſtimmtern Geſichtspunkt, aus welchem wir die im Leben des Apollonius ſich uns darſtellende Aufgabe des gottähnlichen Weiſen aufzufaſſen haben. Es war die pythagoreiſche Philoſophie, die ſeiner weltbildenden Thätigkeit ihr eigenthümliches Gepräge gab, und die Realiſirung der ihr zu Grunde liegenden Idee, die Idee des Kosmos, in welcher jene Philoſophie ihre Hauptaufgabe zuſammenfaßte, vermitteln ſollte. Dieſer Philoſophie hatte ſich Apollonius gleich anfangs mit der entſchiedenſten

Liebe ergeben, zu ihr bekannte er ſich, ſo oft er über ſeine Grundſätze ſich auszuſprechen veranlaßt war. „Meine Weisheit iſt", erklärte er auf dem Wege nach Indien vor dem babyloniſchen Könige, „die des Pythagoras, des Samiers, der mich gelehrt hat, auf dieſe Weiſe den Göttern zu dienen, und ſie zu verſtehen, ſichtbar oder unſichtbar, und mit ihnen zu ſprechen (I. 32.)." Und wie er ſie einmal zur Führerin ſeines Lebens erwählt hatte, ſo hatte er in der Folge nie Urſache, die getroffene Wahl, über welche gegen das Ende ſeines Lebens die Gottheit ſelbſt ihre Billigung ausdrückte (VIII. 19.), zu bereuen. Hören wir ihn ſelbſt, wie er ſich hierüber in einer Hauptſtelle des Werkes des Philoſtratus (VI. 11.) vor den ägyptiſchen Weiſen ausſprach: „Ich will troz meines Alters und der Stufe, die ich in der Weisheit erſtiegen habe, nicht Anſtand nehmen, euch meine Wahl zur Beurtheilung vorzulegen, indem ich euch zeige, wie richtig ich das gewählt habe, was noch durch nichts Beſſeres bei mir verdrängt worden iſt. Denn da ich in Pythagoras Lehre Großes erkannte, und daß er durch geheimnißvolle Weisheit nicht blos wußte, wer er ſey, ſondern auch, wer er geweſen ſey; daß er die Altäre mit reiner Hand berühre, und ſich unbefleckt von beſeelter Speiſe halte; daß rein auch ſein Leib ſey von jeder Bekleidung, die von einem abgeſtorbenen Weſen herrührt; daß er die Zunge unter allen Menſchen zuerſt gezügelt, indem er ihr das Geſetz unverbrüchlichen Schweigens auferlegte; daß er endlich die übrige Philoſophie wahrhaft wie einen Orakelſpruch feſtgeſtellt habe, ſo eilte ich ſeiner Lehre zu. Die Philoſophie hatte alle ihre Meinungen, ſo viele deren ſind, um mich her aufgeſtellt; jede mit dem ihr eigenthümlichen Schmuck umgeben, und mir befohlen, ſie zu beſchauen und verſtändig zu wählen. Da zeigten mir alle eine ernſte und göttliche Schönheit; und Mancher möchte bei einigen von ihnen vor Staunen die Augen geſchloſſen haben, ich aber halte ſie feſt auf alle gerichtet. Denn ſie ſelbſt ermuthigten mich dazu, indem ſie mich an ſich zogen, und was ſie verleihen würden, kund gaben. Da verſprach denn die Eine, Schwärme von Genüſſen

über mich auszugießen, ohne daß ich mich zu bemühen brauchte; die andere Ruhe nach der Arbeit; die dritte wollte der Arbeit Luſt beimiſchen; überall aber leuchtete Genuß und Wolluſt durch: losgelaſſen waren die Zügel des Bauches; die Hand nach Reichthum ausgeſtreckt, die Augen ohne Zaum, Liebe, Verlangen und ſolcher Art Leidenſchaften waren geſtattet. Nur Eine unter ihnen (die cyniſche Philoſophie) rühmte ſich der Enthaltung von ſolchen Dingen. Dieſe aber war frech und läſterſüchtig, und ſtieß alles von ſich weg. Da war nun eine Art von Weisheit, eine unausſprechliche Art, die auch den Pythagoras beſiegte. Sie ſtand nicht unter der Menge, ſondern trennte ſich von dieſer ab, und ſchwieg. Als ſie bemerkte, daß ich den andern nicht beitrat, ihr Weſen aber noch nicht kannte, ſagte ſie: ich bin reizlos, o Jüngling, und voll Beſchwerden. Denn wenn Jemand in mein Gebiet kommt, dem wird jegliche Koſt von lebenden Weſen entzogen; er vergißt den Wein, um nicht den Miſchkrug der Weisheit zu trüben, der in nüchternen Seelen aufgeſtellt iſt. Kein weiches Gewand wird ihn wärmen, keine Wolle, von lebenden Geſchöpfen entnommen. Zur Fußbedeckung geſtatte ich ihnen Baſt; zum Schlafen, wie es ſich trifft. Bemerke ich aber, daß ſie Liebeslüſten fröhnen, ſo habe ich Abgründe, zu denen die Dienerin der Weisheit, die Gerechtigkeit, ſie treibt und drängt. Und ſo ſtreng bin ich gegen diejenigen, die mich wählen, daß ich auch Feſſeln der Zunge für ſie habe. Nun höre auch, was dir, wenn du ausdauerſt, dafür werden wird. Weiſe Geſittung und Gerechtigkeit ſchon von ſelbſt; Neid gegen keinen; den Tyrannen mehr furchtbar zu ſeyn, als ſie zu fürchten; mit kleinen Opfern den Göttern willkommener zu ſeyn, als die, welche ihnen das Blut der Stiere vergießen. Wenn du aber rein biſt, werde ich dir die Kenntniß der Zukunft verleihen, und deine Augen ſo mit Strahlen des Lichts erfüllen, daß du den Gott und den Heros erkenneſt, und die dunkeln Phantasmen enthülleſt, wenn ſie ſich menſchliche Geſtalt anlügen. Bei dieſer Wahl des Lebens aber, die ich mit Verſtand und nach der Weiſe des Pythagoras getroffen habe, habe ich we=

der getäuſcht, noch Täuſchung erfahren. Denn was der Philoſophirende werden muß, bin ich geworden, und was ſie dem Philoſophirenden zu geben verhieß, habe ich alles empfangen.“ Was in der folgenden etwas dunkeln Stelle Philoſtratus den Apollonius weiter ſagen läßt, kann wohl nur ſo verſtanden werden: Nachdem er ſich für die pythagoreiſche Philoſophie, als die einzig wahre, entſchieden habe, ſey ſeine nächſte Abſicht geweſen, ſie aus der reinſten und urſprünglichſten Quelle zu ſchöpfen. Er habe daher über die Anfänge der Philoſophie nachgedacht, und ſey mit ſich ſelbſt darüber zu Rathe gegangen, bei welchem Volke er ſie zu ſuchen habe. Sie ſey ihm als das Werk von Männern erſchienen, welche, ausgezeichnet in göttlichen Dingen, die Seele am beſten erkannt hätten, deren unſterbliches und ungezeugtes Weſen die Quelle der Entſtehung ſey. Sein erſter Gedanke ſey auf die Athener, als die erſten unter den Griechen, bei welchen Plato ſo trefflich über die Natur der Seele gelehrt habe, gefallen, davon ſey er aber bald wieder abgekommen: denn die Athener haben die Lehre von der Seele, welche Plato dort ſo göttlich und mit ſo großer Weisheit ausgeſprochen hatte, entſtellt, indem ſie widerſprechende und unwahre Meinungen von der Seele zugelaſſen haben. Indem er ſich aber umgeſchaut, welche Stadt es wäre, und welches Volk von Männern, bei dem nicht der Eine oder der Andere, ſondern alle und jede daſſelbe von der Seele ausſprächen, habe er nur bei einem ſolchen Volke die wahre Philoſophie finden zu können geglaubt. Von Jugend und Unerfahrenheit geleitet, habe er ſeine Augen auf die ägyptiſchen Weiſen gerichtet, ſey aber von ſeinem Lehrer durch die Erinnerung zurecht gewieſen worden: „da du die Weisheit liebſt, welche die Inder erfunden haben, willſt du dieſe doch nicht von ihren natürlichen, ſondern von den angenommenen Vätern beennen?“ Dieſes habe ihn nun zu den Indern geführt, indem er bedachte, daß die Einſichten ſolcher Männer, welche reineres Sonnenlicht genöſſen, feiner und eindringender, und ihre Meinungen von der Natur und den Göttern wahrhafter ſeyn müßten, da ſie den Göttern und den Quellen des beleben-

den und warmen Weſens nahe wohnten. Indem er alſo von der pythagoreiſchen Philoſophie angezogen ſich nach Indien begab, ſchöpfte er eben hier dieſe Philoſophie aus der reichſten und reinſten Quelle, ſofern die Anfänge der pythagoreiſchen Weisheit ſelbſt von den Indern ausgegangen ſind (VIII. 7, 12.).

Ausgerüſtet mit ſolcher Weisheit, eingeweiht in eine von einem ächt religiöſen Geiſte beſeelte Philoſophie mußte er ſeine Thätigkeit zu der Begründung einer der Idee des pythagoreiſchen Kosmos entſprechenden Weltordnung vor allem auf das Religiöſe richten. Eine richtige Erkenntniß der Götter und der göttlichen Dinge zu verbreiten, die der Gottheit wohlgefällige Weiſe ihrer Verehrung zu lehren, Liebe zum Göttlichen und einen die Götter fromm ehrenden Sinn anzuregen, war überall, wo wir ihn auftreten ſehen, ſein eifrigſtes Beſtreben. Deswegen unterhielt er ſich überall vorzüglich über religiöſe Gegenſtände, und überging auf ſeiner ſteten Wanderung keinen heiligen Ort, der entweder durch die Erinnerung an die Vorzeit fromme Gefühle weckte, oder auch damals noch von den Göttern und Heroen zur Offenbarung ihrer ſichtbaren Nähe und Gegenwart erwählt war. Er beſuchte alle Tempel, und weilte in ihnen am liebſten, und wenn er die Tempel beſuchte und ordnete, begleiteten ihn die Prieſter und die Bekannten folgten ihm, und dann waren Miſchkeſſel der Rede (belebende, frohe Geſpräche) aufgeſtellt, und die Dürſtenden ſchöpften aus ihnen (IV. 24.). Gottesverehrung, und Erkenntniß der rechten Weiſe der Anbetung, und der Opfer, gab er ſelbſt in Rom vor dem Conſul Teleſinus als ſeine Weisheit an, und auf die Frage des Conſul: ob es denn einen Menſchen gebe, der dieß nicht wüßte? erwiederte er: viele. Wenn aber auch mancher dieß recht weiß, ſo wird er doch beſſer werden, als er ſchon iſt, wenn er von einem weiſern Manne hört, daß er das, was er weiß, recht weiß. Am liebſten bewohne er, ſagte er bei derſelben Veranlaſſung, die nicht feſt verſchloſſenen Tempel (vgl. I. 16.), und keiner der Götter weiſe ihn ab, ſondern ſie machen ihn zum Genoſſen ihrer Wohnung. So wohnte er auch in Rom in den Tempeln, wandelte ſie um, und zog aus dem

einen in den andern. Da man ihm dieß zum Vorwurf machte, ſagte er: auch die Götter wohnen nicht zu aller Zeit in dem Himmel, ſondern wandern nach Aethiopien, auf den Olympos und Athos, und es ſcheine ihm ungereimt, daß während die Götter bei allen Völkern der Erde umherwandeln, die Menſchen nicht auch alle Götter beſuchen. Wenn Herren ſich nicht um ihre Sklaven bekümmern, ſo gereiche ihnen dieß nicht zum Vorwurf, denn ſie können ſie vielleicht als unnütze Knechte verachten, wenn aber Knechte nicht ihre Herren auf alle Weiſe ehren, ſo verdienen ſie als fluchwürdige und gottverhaßte Knechte die härteſten Strafen von ihnen. Indem nun Apollonius in den Tempeln umher Vorträge hielt, wurden die Götter eifriger verehrt, und die Menſchen kamen herbei, als ob ſie reichlichere Gaben von den Göttern zu empfangen hofften (IV. 40. 41.).

Die Lehre des Apollonius von der Gottheit kommt im Allgemeinen auf die Anſicht zurück, nach welcher die verſchiedenen Göttergeſtalten der polytheiſtiſchen Religion verſchiedene Symbole des Einen göttlichen Weſens ſind. Dieſe Anſicht ſcheint ſchon ſeiner Gewohnheit zu Grunde zu liegen, alle Tempel ohne Unterſchied zu beſuchen (IV. 24. V. 20.), wie wenn er alle Tempelgötter dadurch mit einander ausgleichen wollte, daß er ſie alle nur als Reflexe einer und derſelben Idee des Göttlichen nahm. Nur im Sinne dieſer Anſicht konnte er in dem Cultus jeder Gottheit, auch einer ſolchen, welcher die Volksreligion eine ſeiner Philoſophie ſehr fremdartige Bedeutung zuſchrieb, eine wahrhaft religiöſe Idee erkennen. Er billigte es, daß der ſittſame Jüngling Timaſion, der der Liebe ſeiner Stiefmutter ausgewichen war, täglich der Aphrodite opferte, und ſie für eine mächtige Göttin in menſchlichen und göttlichen Dingen hielt. „Wohlan", ſprach er mit Freudigkeit, „laßt uns ihm die Krone weiſer Enthaltſamkeit zuerkennen, noch vor Hippolytus, dem Sohne des Theſeus. Denn dieſer frevelte gegen die Aphrodite, und unterlag deshalb vielleicht der Liebe nicht, und kein Eros nahte ſeiner Schwelle, weil er von roher und gefühlloſer Art war. Dieſer Jüngling aber erkannte die Obmacht der Göttin an, und machte ſich doch keiner Schwach=

heit gegen die, welche ihn liebte, ſchuldig, ſondern entfernte ſich aus Scheu vor dem Zorne der Göttin, wenn er einer frevelnden Liebe nicht ausweiche. Auch kann ich ſchon die Abneigung gegen irgend eine Gottheit, wie die des Hippolytus gegen die Aphrodite, nicht für Weisheit halten. Denn weiſer iſt es, von allen Göttern Gutes zu ſagen, vornemlich zu Athen, wo ſelbſt den unbekannten Göttern Altäre erbaut ſind (VI. 3.)." Auch die Aphrodite galt ihm alſo als Göttin, aber nur als die Göttin der von jeder niedrigen Sinnenluſt reinen Liebe. Daß er ganz beſonders ein Diener und Freund des Aſklepios ſeyn wollte, und in den Tempeln deſſelben am häufigſten weilte, iſt aus der Beziehung zu erklären, die Aſklepios, als Gott der Heilkunde, auf die pythagoreiſche *ἰατρικὴ* hatte *). Von dem Weſen der Götter dachte er ſo, daß er jede mythiſche oder ſymboliſche Verſinnlichung verwarf, die auf Vorſtellungen führen mußte, die der reinen Idee der Gottheit nicht würdig waren, und auf die Sittlichkeit einen nachtheiligen Einfluß haben konnten. Deswegen tadelte er, wie Plato, die unſittliche Sinnlichkeit des dichteriſchen Mythus der Griechen, und gab in Rückſicht auf Weisheit den Mythen Aeſops den Vorzug. Denn die Erzählungen von den Göttern und Heroen, an denen die ganze Poeſie hängt, urtheilte er V. 14., verderben die Zuhörer, indem die Dichter unziemliche Liebſchaften erzählen, Heirathen von Geſchwiſtern, Schmähungen der Götter, Verſchlingen von Kindern, unedle Ränke und Hader; und dieſe Dinge, als Thatſache erzählt, verführen den Liebenden, den Eiferſüchtigen, den Geld- und Herrſchgierigen zu dem, was die Mythen erzählen**). „Auch die weiſeſten eurer Dichter", läßt Philoſtratus

*) Vergl. die Briefe des Apollonius XXIII. *Τὸ θειότατον Πυθαγόρας ἰατρικὴν ἔφασκεν· εἰ δὲ ἰατρικὴ τὸ θειότατον καὶ ψυχῆς ἐπιμελητέον μετὰ σώματος· ἢ τὸ ζῶον ἐκ ἂν ὑγιαίνοι τῷ κρείττονι νοσῦν.*

**) Apollonius trifft in dieſem Urtheil ganz mit den die heidniſche Religion beſtreitenden chriſtlichen Apologeten zuſammen. Man vgl. hierüber Tzſchirner Fall des Heidenthums 1. Bd. Leipz. 1829. S. 281. Zu den hier angeführten Stellen gehört beſonders auch noch die ſechste der clementin. Homilien, namentlich Kap. 17. f.

III. 25. den Inder Jarchas den Griechen entgegenhalten, „geſtatten euch nicht, wenn ihr auch wollt, gut und gerecht zu ſeyn. Denn den Minos, der an Grauſamkeit alle übertraf, und die Bewohner der Inſeln und der Meeresufer mit ſeiner Macht unterjochte, ehren ſie mit dem Zepter der Gerechtigkeit, und ſetzen ihn im Hades zum Richter über die Seelen. Dem Tantalus hingegen, weil er gut war, und ſeinen Freunden Antheil an der Unſterblichkeit der Götter gab, verſagen ſie Speiſe und Trank, ja Einige hängen Steine über ſeinem Haupte auf, und verhöhnen auf eine ſo ſchmähliche Weiſe einen edlen und göttlichen Mann, den ſie mit einem See von Nektar umgeben ſollten, weil er ihnen ſo reichlich und menſchenfreundlich davon zu koſten gegeben hat.“ Auch ſolche Mythen, die in die Klaſſe des Mythus von der Gigantomachie gehören, ſchienen ihm mit der Würde der Gottheit nicht vereinbar zu ſeyn. Giganten habe es zwar gegeben, und noch zeigen ſich an vielen Orten der Erde, wenn die Gräber berſten, ſolche Leiber, aber ſie haben nicht mit den Göttern gekämpft, ſondern vielleicht gegen ihre Tempel und Wohnſitze gefrevelt. Daß ſie aber gar den Himmel angefallen, und den Göttern in ihm zu bleiben nicht verſtattet hätten, ſey Wahnſinn zu ſagen, und Wahnſinn zu glauben. Auch eine andere Sage, obgleich von beſſerem Klange, verdiene doch keine Achtung, daß Hephäſtos in dem Aetna ſchmiede, und daß hier von ſeinen Schlägen ein Amboß ertöne (V. 16.). Die rohe Symbolik rügte er insbeſondere an der ägyptiſchen Religion. Was doch die Aegyptier bewogen habe, den Menſchen die Götter mit wenigen Ausnahmen, in ſo befremdlichen und lächerlichen Geſtalten zu übergeben? Nur ſehr wenige ſeyen weislich und götterähnlich geſtaltet; in den übrigen Tempeln herrſche offenbar mehr die Verehrung vernunft- und achtungsloſer Thiere, als der Götter, ſo daß die Aegyptier das göttliche Weſen mehr zu verſpotten als zu ehren ſcheinen. Nach der ſchönſten und würdigſten Weiſe, nach welcher Götter zu bilden gezieme, haben die Griechen die Götter gebildet. Wenn auch allerdings die Phidias und die Praxiteles nicht in den Himmel aufgeſtiegen, und dort die Geſtal-

ten der Götter nachgebildet, und ſie zu Kunſtwerken gemacht haben, ſo habe doch die Phantaſie dieß bewirkt, eine Künſtlerin, weiſer als die Nachahmung. Denn die Nachahmung werde nur das bilden, was ſie ſehe, die Phantaſie aber auch, was ſie nicht ſehe. Denn dieſes werde ſie ſich darſtellen nach Maaßgabe deſſen, was wahrhaft iſt. Bei der Nachahmung geſchehe es oft, daß eine gewiſſe Betäubung ſie von ihrem Ziele entferne. Der Phantaſie begegne dieß nicht, denn ſie ſchreite unbetäubt auf das los, was ſie ſich darſtelle. Derjenige, welcher die Geſtalt des Zeus denke, müſſe ihn wohl zugleich mit dem Himmel, mit den Jahreszeiten und den Geſtirnen ſehen, wie damals Phidias that, und wer die Athene geſtalten wolle, müſſe ſich Feldlager vorſtellen, und an Klugheit und Künſte denken, und wie ſie aus dem Haupte des Zeus hervorgeſprungen. Wenn man aber einen Habicht oder eine Eule oder einen Wolf oder einen Hund bilde, und in den Tempel trage, ſtatt des Hermes und der Athene und des Apollo, ſo werden die Thiere und Vögel wohl um dieſer Bilder willen bewundernswerth ſcheinen; die Götter aber werden vieles von ihrem Anſehen verlieren. Daß die Weisheit der Aegyptier ſich in Beziehung auf die Geſtalten der Götter keiner kühnen Anmaßung ſchuldig machen, ſondern ſie vielmehr durch eine ſymboliſche und allegoriſche Behandlung nur um ſo ehrwürdiger erſcheinen laſſen wolle, könne nicht behauptet werden. Welchen Gewinn denn die Menſchen von der Weisheit der Aegyptier und Aethiopier haben, wenn ihnen ein Hund, ein Ibis, oder ein Bock ehrwürdiger und gottähnlicher ſcheine? Was denn hierin Ehrwürdiges oder Furchtbares liege? Es ſey ja wohl wahrſcheinlich, daß die Meineidigen, die Tempelräuber, das Geſindel der Spötter die Tempel ſolcher Weſen eher verachten als fürchten werden. Wenn aber dieſe Weſen durch allegoriſche Bedeutſamkeit ehrwürdiger ſeyen, ſo würden ja die Götter in Aegypten noch weit ehrwürdiger ſeyn, wenn kein Bild von ihnen aufgeſtellt wäre, ſondern die Aegyptier auf eine andere Art die Theologie weiſer und geheimnißvoller behandelten. Man konnte ihnen ja Tempel erbauen und Al-

täre errichten, und verordnen, was geopfert werden ſolle, und was nicht, und zu welcher Zeit, und wie lange, und was man dabei zu ſagen und zu thun habe; Bilder aber brauchte man nicht darin aufzuſtellen, ſondern konnte es denen, welche die Tempel beſuchen, überlaſſen, ſich die Geſtalten der Götter aus-zumalen. Denn der Geiſt malt und bildet beſſer, als die Kunſt. Die Aegyptier aber entziehen den Göttern die Macht, ſchön zu erſcheinen, und ſchön gedacht zu werden (VI. 19.). Wenn ihm demnach auch menſchenähnliche Göttergeſtalten, wie die Griechen die Götter zu bilden pflegten, die würdigſte Darſtellung des Göttlichen zu ſeyn ſchienen, ſo ſollte doch die auf das Ideale gerichtete Phantaſie den Geiſt immer wieder über die engbegrenzten Formen der Anſchauung erheben, und ſelbſt die Meiſterwerke der berühmteſten Künſtler konnten nur inſofern die Gottheit darſtellen, ſofern ſie die in ihnen reflectirte ewige Idee des Schönen zur Anſchauung brachten. Deßwegen konnte er ſelbſt die menſchliche Geſtalt nicht für ein ſo weſentliches Subſtrat der Idee der Gottheit halten, daß ihm nicht vielmehr die Sonne das reinſte und würdigſte Bild der Gottheit zu ſeyn ſchien. Bei der Sonne pflegte er zu ſchwören (VI. 32.)*), zu ihr betete er ſeiner Gewohnheit gemäß beim Anbruch des Tags (II. 38. VI. 10. VII. 31. vgl. VIII. 13.) und verrichtete einiges für ſich, was er nur denen kund werden ließ, die ſich in vierjährigem Schweigen geübt hatten, ihr brachte er jeden Mittag ein Opfer (VII. 20.) nach der Weiſe der Inder (V. 30.), von welchen (III. 14.) bemerkt wird, daß ſie auf dem Hügel, auf welchem ſie wohnen, das Feuer als heilig verehren, und behaupten, es unmittelbar aus den Strahlen der Sonne zu gewinnen, und ihm Tag für Tag den Hymnus zur Mittags-zeit ſingen (vgl. III. 16.), und ebenſo um Mitternacht ſchwebend den Lichtſtrahl mit Geſang feiern (III. 33.). Er dachte ſich alſo die Gottheit ihrer eigentlichen Natur nach als eine

---

*) Ebenſo ſchwört (III. 28.) wenigſtens der indiſche König bei der Sonne. In derſelben Stelle iſt auch von einem Eins ſeyn mit der Sonne (τὸ εἶναί με τὸν αὐτὸν τῷ ἡλίῳ) die Rede.

reine ätheriſche Lichtnatur, und die Wirkſamkeit der Gottheit durch die alles durchdringende Kraft des Lichtes vermittelt. Wo daher das Sonnenlicht am reinſten und kräftigſten wirkt, äußert auch die Gottheit am unmittelbarſten ihren Einfluß, und die Inder ſind aus keinem andern Grunde die einſichtsvollſten und weiſeſten Männer, als deßwegen, weil ſie reineres Sonnenlicht genießen, und den Göttern und den Quellen des belebenden und warmen Weſens nahe wohnen (VI. 11.). Sie ſind dem Aether näher, welcher, wie Jarchas ſelbſt ſagt (III. 34.), das fünfte Element außer dem Waſſer, der Luft, der Erde und dem Feuer iſt, und für den Urquell der Götter gehalten werden muß. Denn alles, was die Luft einathmet, iſt ſterblich, was den Aether trinkt, unſterblich und göttlich. Ja, als näher dem Aether und dem reineren Sonnenlicht, in welchem die Gottheit wohnt, ſind die Inder, und namentlich Jarchas und Phraotes allein unter den Menſchen für Götter, und dieſes Beinamens werth zu achten (VII. 32.). In Anſehung der ſittlichen Eigenſchaften der Gottheit erinnerte Apollonius beſonders an die Gerechtigkeit, Heiligkeit und Güte der Gottheit. Man vgl. z. B. I. 10. 11. Wen die Götter gebrandmarkt und verderbt ſehen, den überlaſſen ſie der Gerechtigkeit, und zürnen darüber, wenn ein ſolcher die Kühnheit hat, ohne rein zu ſeyn, in ihr Heiligthum einzutreten. Den olympiſchen Zeus begrüßte Apollonius ganz beſonders als den Guten, deſſen Güte ſo groß ſey, daß er ſich ſelbſt den Menſchen mittheile (IV. 28.).

Was das Verhältniß der Gottheit zur Welt betrifft, ſo dachte Apollonius über die Natur im Allgemeinen ebenſo, wie Plato im Timäus (VII. 22.). Dieſem gemäß erkannte er in Gott ſowohl den Schöpfer als Lenker der Welt. Die Welt iſt von Gott als Schöpfer abhängig (κόσμος ἐπὶ θεῷ δημιουργῷ κείμενος VIII. 7.). Der Vater der Menſchen und der Götter iſt der Schöpfer des Alls, was um uns und über uns iſt (IV. 30.). Welchen Werth Apollonius dieſer Lehre beilegte, erhellt aus dem Lob, das er den Aegyptiern wegen ihrer Uebereinſtimmung mit den Indern gerade in dieſer Anſicht ertheilte.

So ſehr die Aegyptier im übrigen die Inder herabſetzen und ihre Grundſätze über das praktiſche Leben verwerfen, ſo geben ſie doch der Lehre von einem Schöpfer des Weltalls ſo ſehr ihren Beifall, daß ſie dieſes, ob es gleich von den Indern ſtammt, auch andere lehren. Dieſe Lehre aber kenne Gott als den Urheber der Entſtehung des Weltalls und des Seyns, und der Grund dieſer Vorſtellung ſey, weil er gut ſey (VIII. 6, 7.). Weil alſo Gott das beſte und vollkommenſte Weſen iſt, und vermöge ſeiner Güte ſich mittheilt und offenbart, kann die Welt nur von Gott ihren Urſprung haben, und nicht ſich ſelbſt überlaſſen ſeyn: ſie kann in keinem andern Verhältniß zu Gott gedacht werden, als dem Verhältniß ſteter Abhängigkeit, und die Lehre von einer die ganze Welt umfaſſenden Vorſehung ergibt ſich von ſelbſt aus dieſem Begriff von dem Weſen der Gottheit. Wegen der engen Verbindung der Gottheit mit der Welt kann die Welt nur als ein lebendiges, von einem vernünftigen Geiſte beſeeltes, organiſches Ganze gedacht werden. „Wenn du vernünftig urtheilen willſt", läßt Philoſtratus (III. 34.) den Jarchas zu Apollonius ſagen, „kannſt du die Welt nur für ein Lebendiges (ζῶον) halten, denn ſie erzeugt und begabt alles mit Leben, und zwar für ein Weſen, das ſowohl männlicher als weiblicher Natur iſt, denn, indem ſie ſich ſelbſt beiwohnt, vertritt ſie die Stelle der Mutter und des Vaters bei der Erzeugung, und hegt eine heißere Liebe zu ſich ſelbſt, als ein Anderes zu einem Andern, indem ſie ſich ſelbſt vereinigt und verbindet, weil es nicht ungereimt iſt, mit ſich ſelbſt verbunden zu ſeyn. Und ſo wie die Bewegung des Thiers das Werk der Hände und Füße iſt, und ihm ein innerer Verſtand beiwohnt, durch den es in Bewegung geſezt wird, ebenſo glauben wir auch, daß die Theile der Welt wegen des ihr inwohnenden Verſtandes zu allem, was geboren und empfangen wird, im zweckmäßigſten Verhältniß ſtehen. Denn auch die Uebel, die aus der Trockenheit kommen, kommen zufolge jenes ihr inwohnenden Verſtandes, wenn die Gerechtigkeit von dem Menſchen weicht und ungeehrt iſt. Es wird aber jenes Lebende nicht durch Eine Hand regiert, ſondern durch viele ge-

heime Hände, deren es ſich bedient, und obgleich wegen ſeiner Größe nicht mit Zaum und Zügel lenkbar, bewegt es ſich doch mit leichter Lenkſamkeit". Die Welt ſtellt daher nicht blos ein organiſch geſtaltetes, von einer vernünftigen Seele regiertes, ſondern auch ein nach dem Geſetze einer ſittlichen Weltordnung geordnetes Ganze dar. Für einen Gegenſtand, der ſo groß iſt, und das menſchliche Vorſtellungsvermögen ſo weit überſteigt, gebe es kein angemeſſeneres Bild, als die Vergleichung mit einem Schiff, das in ſeinem Gerippe aus allen Theilen und Fugen, die zu einem Schiff gehören, zuſammengeſezt, mit hohen Wänden und Maſten und auf dem Verdecke mit mehreren Steuern verſehen, mit vielen Piloten, die unter dem Aelteſten und Erfahrenſten ſtehen, mit vielen, die auf dem Vordertheile befehlen, und mit trefflichen wohlgeübten Matroſen, welche auf den Maſt und zu den Segeln hinaufſteigen, auch mit bewaffneter Mannſchaft, gegen die Angriffe der Barbaren, ausſegelt. „So können wir uns alſo auch dieſe Welt vorſtellen, indem wir ſie uns dem Schiffe ähnlich denken. Denn die erſte und vornehmſte Stelle darin muß Gott, ihrem Urheber, zugetheilt werden; die nächſte nach ihr den Göttern, welche Theile der Welt regieren. Wir ſtimmen nämlich mit den Dichtern zuſammen, wenn ſie ſagen, daß viele Götter im Himmel ſind, viele im Meere, viele in den Quellen und Gewäſſern, viele auch auf der Erde, und ſelbſt unter der Erde einige. Das unterirdiſche Gebiet aber, wenn es eines gibt, wollen wir, da ſie es als furchtbar und verderblich ſchildern, von der Welt abſondern (III. 35.)." Das auf dieſe Weiſe gedachte Verhältniß der Gottheit zur Welt entſpricht auf der einen Seite den Anforderungen der Vernunft, die nach Einheit ſtrebend ſich das ganze Weltall nur von Einem Herrſcher, der höchſten alles durchdringenden und ordnenden Intelligenz, regiert denken kann, auf der andern Seite tritt zu dieſem Monotheismus der Polytheismus der Volksreligion in ein ganz angemeſſenes und harmoniſches Verhältniß, ſofern die Götter des mythiſchen Glaubens ſich dem Einen höchſten Gott als Untergötter und die vermittelnden Organe deſſelben, als die Vor-

ſteher und Genien der verſchiedenen Theile, Elemente und Kräfte der Welt, unterordnen. Jener Pantheismus, in welchem die Neuplatoniker insbeſondere die beſte Vereinigung und Ausgleichung der Philoſophie und Religion fanden, iſt demnach auch die Lehre, zu welcher ſich Apollonius bekannte. In engem Zuſammenhange ſteht mit dieſer Weltanſicht, was Apollonius über die Nothwendigkeit des Schickſals (die μοῖραι und die ἀνάγκη) lehrte. Was die Parcen ſpinnen, iſt ſo unwandelbar, daß es in Erfüllung gehen muß, ſo wenig auch damit die äußern Verhältniſſe zuſammenzuſtimmen ſcheinen. Wenn einem die Parcen ein Königthum zuerkannten, das ein Anderer ſchon hat, und dieſer jenen tödtete, ſo würde der Getödtete wieder aufleben, um den Beſchlüſſen der Parcen Genüge zu thun. Dabei wird an Könige erinnert, welche wie Akriſius, Laius, der Meder Aſtyages und viele andere, um ihre Herrſchaft auf ſolche Weiſe zu ſichern, der Eine ſeinen Sohn, der Andere ſeinen Enkel, getödtet zu haben glaubten, und doch von ihnen der Krone beraubt wurden, indem dieſe an der Hand des Schickſals aus dem Dunkel heranwuchſen (VIII. 7, 16.). Es iſt dieß dieſelbe Lehre, die wir von den griechiſchen Schriftſtellern aus der blühendſten Periode der griechiſchen Literatur, von Geſchichtſchreibern, wie Herodot, von Dichtern, wie Aeſchylos und Sophokles, als herrſchenden Glauben der Gebildeten jener Zeit vorgetragen finden. Der Glaube an eine göttliche Vorſehung iſt mit dem Glauben an eine unabwendbare Vorausbeſtimmung verbunden, nur dürfen wir denſelben nicht gerade in einem rein fataliſtiſchen Sinne auffaſſen, da ja auch ſchon die ältern Griechen ſich das Schickſal als eine moraliſche Weltordnung dachten. Auch die bekannte Beziehung, in welche bei den Alten der Glaube an ein vorausbeſtimmtes Verhängniß mit der Meinung von einem in die irdiſchen Verhältniſſe ſehr bedeutungsvoll eingreifenden Einfluß der Geſtirne geſezt war, ſchloß Apollonius nicht aus. Er unterſuchte die weiſſagende Kraft der Geſtirne, ſchrieb vier Bücher über die Weiſſagung der Geſtirne, und hatte, wie Damis erzählte, von Jarchas ſieben Ringe erhalten, die die Namen

der ſieben Planeten führten. Dieſe pflegte er nach den Namen der Tage, einen nach dem andern, zu tragen (III. 41.)*).

An die Lehre von Gott und dem Verhältniß Gottes zur Welt ſchließt ſich nach der Philoſophie, welcher Apollonius zugethan war, die Lehre von der Natur des Menſchen durch die Behauptung an, daß auch die Seele des Menſchen, weil ſie unſterblich iſt, göttlicher Natur ſey. Was Plato über die unſterbliche und ungezeugte Natur der Seele, als die Quelle aller Entſtehung, gelehrt hatte, hatte die vollkommene Zuſtimmung des Apollonius (VI. 11. vgl. 22.). Welche Wichtigkeit die Lehre von der göttlichen Natur der Seele in der pythagoreiſchen Philoſophie hatte, beweiſt vor allem die pythagoreiſche Lehre von der Präexiſtenz. Auch dieſe Lehre nimmt daher im Lehrſyſtem des Apollonius eine wichtige Stelle ein. Wie Pythagoras ſich ſelbſt für den homeriſchen Helden Euphorbus (Jl. XVII. 51. f.) erklärte, ſo war auch Apollonius ſich bewußt, ſchon einen frühern Leib bewohnt zu haben, als Steuermann eines ägyptiſchen Schiffes (III. 23. VI. 21.). Als ächt pythagoreiſche Lehre mußte auch dieſe Lehre ein Ausfluß der indiſchen Weisheit ſeyn. Deswegen behauptet auch Jarchas (III. 19.) ſchon einen vorgebornen Leib gehabt zu haben, und aus einem Inder in einen Inder übergegangen zu ſeyn (III. 22.). Zugleich wird aber hier, ganz gemäß der indiſchen Anſicht, der Sphäre, in welcher die Präexiſtenz in einem Cyklus von Geburten ſich fortbewegt, eine über den griechiſchen Geſichtskreis hinausgehende Ausdehnung gegeben. Tadelnd ſagt daher der

---

*) „Durch dieſe Zauberringe (δακτύλιοι φαρμακῖται bei Heſychius), in welche die Kräfte der Geſtirne unter gewiſſen Weihungen übertragen und gebannt worden, glaubte man den Einfluß der ſchädlichen Planeten zu vernichten, und des Beiſtandes guter Planetengeiſter in dem Maaße ſich zu vergewiſſern, daß man mittelſt derſelben ſogar ſich unſichtbar machen zu können glaubte.“ Bohlen das alte Indien Th. II. S. 251. Ebendaſelbſt wird auf die obige Stelle des Philoſtratus, als einen Beweis dafür aufmerkſam gemacht, daß man ſchon frühzeitig den Indern die Woche zuſchrieb. Vgl. S. 248.

Inder (III. 19.) zu Apollonius: „Troja iſt durch den Feldzug der Achäer, ihr ſeyd durch die Sagen davon zu Grunde gegangen. Denn in dem Glauben, daß nur die Krieger vor Troja's Mauern Männer geweſen, vernachläßigt ihr die vielen göttlichen Männer, die euer Land, und Aegypten und Indien hervorgebracht hat.“ Im Gegenſatz gegen dieſe beſchränkte homeriſche Weltanſicht wollte Jarchas ſelbſt jener Ganges ſeyn, der, ein Sohn des gleichnamigen Fluſſes, ſchon in der uralteſten Zeit an edlen Thaten ſelbſt den homeriſchen Achilles weit übertraf (III. 20.). Aber nicht blos aus einem Menſchenleib in einen andern wandert die durch eine Reihe von Leibern (VIII. 7, 4.) hindurchgehende Seele, ſondern auch in Thierleiber geht ſie ein, wie wenigſtens der als Löwe verkörperte ägyptiſche König Amaſis V. 42. bezeugt. Dagegen werden dem Apollonius VIII. 31., als er nach ſeinem Tode einem Jüngling erſchien, um ihm die Lehre von der Unſterblichkeit zu offenbaren, die begeiſterten Worte in den Mund gelegt:

Nicht dein, ſondern der Vorſicht iſt die unſterbliche Seele,
Nach dem zerfallenden Leib enteilet ſie, ähnlich dem ſchnellen
Roß, von den Feſſeln hinweg, und miſcht mit der flüſſigen Luft ſich,
Von ſich ſtoßend das drückende Joch vieldulbender Knechtſchaft.

Je mehr ſich die Seele ihrer unſterblichen göttlichen Natur, eines über das leibliche Leben weit hinausliegenden Zuſtandes der Präexiſtenz bewußt iſt, deſto mehr muß ihr das leibliche Leben als ein beſchränktes, dem Zuſtande eines Gefangenen und Gefeſſelten ähnliches erſcheinen. Der bekannte aus der orientaliſchen Lehre zu den Griechen herübergekommene Lehrſatz, daß der Leib ein Kerker der Seele ſey, war daher auch der Lebensanſicht des Apollonius nicht fremd, und Philoſtratus läßt ihn denſelben in ſeiner römiſchen Gefangenſchaft, um ſeine Mitgefangenen zu tröſten, in folgenden Worten ausſprechen: „Wir Menſchen befinden uns während der ganzen Zeit, die man Leben nennt, in einem Gefängniſſe. Die Seele, an einen hinfälligen Körper gefeſſelt, duldet Vieles, und iſt Allem, was den Menſchen betrifft, unterworfen; und

diejenigen, welche zuerſt Häuſer erfunden haben, ſcheinen nicht bemerkt zu haben, daß ſie ſich mit einem andern Gefängniſſe umgaben. Denn auch diejenigen, welche königliche Palläſte bewohnen, die ihnen alle Sicherheit gewähren, müſſen wir für gebundener halten, als die, welche ſie ſelbſt binden. Denke ich mir aber Städte und Mauern, ſo kommen mir dieſe wie gemeinſame Gefängniſſe vor, und ich muß mir die Käufer und Verkäufer als Gefangene denken, als gefangen auch die in öffentlicher Verſammlung Vereinten, die Zuſchauer und die, welche feierliche Umgänge halten (VII. 26.)“. In demſelben Sinne bezeichnet Apollonius mit einem noch ſtärkern Ausdrucke in dem dreizehnten ſeiner Briefe die Lebenden, wie man ſie ſonſt nennt, als ſolche, die hier geſtraft werden. Wenn der Leib nur als ein Kerker der ihrer höhern Natur ſich bewußten Seele betrachtet werden kann, ſo kann nach derſelben Anſicht von dem Verhältniß der Seele zum Leib die Quelle der ungeordneten Triebe, von welchen die Seele beherrſcht wird, nur im Leibe liegen. Es wird hierüber nichts Beſtimmteres gelehrt, doch kann die ſchon früher (S. 50.) angeführte Stelle (VIII. 7, 7.) auch hieher bezogen werden. Der Menſch, wie er von Natur iſt, wird von Trieben und Leidenſchaften bewegt, die die göttliche Weisheit, deren Quelle die göttliche Natur der Seele iſt, der durch die Idee des Kosmos bedingten Ordnung unterwerfen muß. Die wichtigſte Folgerung aber, die in dieſer religiöſen Anthropologie aus der Lehre von der Natur der Seele gezogen wird, iſt die Lehre von der Verwandtſchaft des Menſchen mit der Gottheit. Ausdrücklich wird dieſes Bewußtſeyn (VIII. 7, 7.) von Apollonius ausgeſprochen, und auf die Thatſache gegründet, daß der Menſch von allen Thieren allein die Götter kennt, über ſeine eigene Natur philoſophirt, und gewiſſermaßen an dem Göttlichen Theil nimmt. Auch ſeine Geſtalt rühme ſich der Aehnlichkeit mit Gott, wie die Bildnerkunſt und die Malerei andeuten. Auch werde geglaubt, daß ihm die Tugenden von Gott kommen, und daß die, welche Theil an dieſen haben, Gott nahe und göttlich ſeyen. Die guten Menſchen haben etwas von Gott.

Ja im Bewußtſeyn dieſer Verwandtſchaft und Aehnlichkeit mit Gott darf der Menſch ſogar ſelbſt Gott genannt werden. Vor allem aber ſoll das von Apollonius geoffenbarte Geheimniß der Seele dazu dienen, daß wir wohlgemuth und mit Kenntniß unſerer Natur den Weg wandeln mögen, auf welchen uns das Schickſal geführt hat (VIII. 31.).

Von ſelbſt läßt ſich erwarten, daß er als Reformator des religiös-ſittlichen Lebens vorzüglich auch Belehrungen über die rechte Weiſe der Verehrung der Gottheit gegeben haben werde. Die Erkenntniß der rechten Weiſe der Anbetung und der Opfer gab er vor Teleſinus als ſeine Weisheit an (IV. 40.), und wie III. 41. bemerkt iſt, ſoll er auch über die Opfer eine eigene Schrift geſchrieben haben, und wie man jedem Gott auf eine angemeſſene und angenehme Weiſe opfern könne. Ueber denſelben Gegenſtand, wie man jedem Gotte auf die ihm eigenthümliche Weiſe, und zu welcher Zeit des Tages und der Nacht, Opfer und Trankopfer und Gebete darbringen müſſe, hielt er in Athen, da er ſah, daß die Athener Freunde von Opfern waren, in ſeiner erſten Unterredung einen Vortrag (IV. 19.), und ſchon in der erſten Zeit ſeiner öffentlichen Wirkſamkeit pflegte er, wenn er in einer helleniſchen Stadt war, und die heiligen Gebräuche kannte, die Prieſter um ſich zu verſammeln, mit ihnen über die Götter zu philoſophiren, und ſie zu belehren, wenn ſie von dem Herkömmlichen abwichen, und wenn er ſich von der Weiſe eines Gottesdienſtes unterrichtet hatte, oder wenn ihm etwas Beſſeres, als das, was man that, in den Sinn kam, es mitzutheilen (I. 16.). Als Pythagoreer verwarf er alle blutigen Opfer. Das Blut der Rinder und der Thiere, die ſonſt geopfert wurden, erklärte er in den ägyptiſchen Tempeln namentlich (V. 25.), könne nicht als Göttermahl gelten. Auf die Frage des ägyptiſchen Prieſters, mit welchem Rechte er ſich herausnehmen könne, die Satzungen der Aegyptier beſſern zu wollen, erwiederte er: dieſes Recht habe jeder Weiſe, wenn er von den Indern komme. Aus Veranlaſſung der Beſchuldigung, die ihm vor dem Kaiſer Domitian gemacht worden war, einen Knaben ge-

opfert zu haben, erklärte er (VIII. 7, 10.): „Ob ich gleich alles für das Wohl der Menſchen thue, habe ich doch nie für ſie geopfert, und werde auch nie opfern, noch etwas Heiliges, an welchem Blut iſt, berühren, noch mit dem Blick auf das Opfermeſſer, oder auf ein ſolches Opfer, wie du ſagſt, beten. — Ich habe nicht geopfert, ich opfere nicht, ich berühre kein Blut, auch wenn es vom Altar kommt. So dachte Pythagoras, auf gleiche Weiſe auch ſeine Jünger; und die Gymnoſophiſten Aegyptens und die Weiſen der Inder, von denen die Anfänge der Weisheit auch zu der Schule des Pythagoras gekommen ſind, ſcheinen darin, daß ſie auf dieſe Weiſe opfern, den Göttern keineswegs unrecht zu handeln; ſondern dieſe gewähren ihnen ſowohl ein hohes Alter bei ungeſchwächten und von Krankheit freien Körpern, als auch immer weiſer zu ſcheinen, keinem Tyrannen unterworfen zu ſeyn, und nichts zu bedürfen. Und ich halte es nicht für unwahrſcheinlich, daß ſie eben ihrer reinen Opfer wegen kein Gut entbehren. Ja es ſcheint mir, daß auch die Götter dieſelbe Meinung von den Opfern hegen, und deßhalb die weihrauchtragenden Gegenden in den reinſten Theil der Erde verpflanzt haben, damit wir, ohne Eiſen in den Tempeln zu tragen, und ohne Blut auf die Altäre zu ſprengen, davon opfern möchten (VIII. 7, 12. *).“ Was aber außerdem, daß das Opfer

---

*) Zu vergleichen ſind hier unter den Briefen des Apollonius XXVI. und XXVII.: „Götter bedürfen keiner Opfer. Was muß man alſo thun, um ihre Gunſt zu erlangen? Wie ich glaube, Weisheit ſich erwerben, und Menſchen, die es verdienen, nach Vermögen Gutes thun. Dieß iſt den Göttern angenehm, jenes aber (Opfer darzubringen) kann auch von Götterläugnern geſchehen. — Mit Blut beflecken Prieſter Altäre, und dann wundert man ſich, woher das Unglück der Städte komme, wenn großes Unheil entſteht. O Unwiſſenheit! Herakleitos war auch ein Weiſer, und auch er warnte die Epheſier, den Koth mit Koth zu reinigen.“ Nach Elias von Creta zu Gregors von Nazianz Orat. XXIII. S. 836. ſagte Heraklit, die, welche die Götter durch Opfer verſöhnen zu können glauben, verſpottend: Pur-

aus einer reinen, den Göttern wohlgefälligen Materie beſtehen ſoll, ihm allein einen Werth geben kann, iſt nur die Geſinnung. Wer mit Sünden befleckt, nicht in reiner Abſicht, um die Abwendung eines Uebels bittet, iſt in das Heiligthum der Götter nicht aufzunehmen. Das reichliche Opfer, das ein ſolcher Menſch, ohne gebetet, oder zuvor ſchon etwas von den Göttern erlangt zu haben, darbringt, ſieht nicht wie ein Opfer aus, ſondern wie ein Abkauf böſer und ſchwerer Thaten (I. 10.). Einen ungleich höhern Werth, als Opfer und Weihgeſchenke, hat ein der Gottheit würdiges Gebet. Da die Götter Alles wiſſen, ſo müſſe man, lehrte er (I. 11.), wenn man zu ihnen eingehe, und ſich guter Abſichten bewußt ſey, auf dieſe Weiſe beten: „Gebt mir, ihr Götter, was mir gebührt. Denn dem Frommen gebührt ja doch wohl das Gute, dem Ruchloſen aber das Gegentheil.“ Wer Opfer und Gaben weiht, nicht um die Gottheit zu ehren, ſondern um die Strafe abzukaufen, einem ſolchen erlaſſen ſie die Götter zufolge ihrer großen Gerechtigkeit nicht. Auf die Frage des Teleſinus (IV. 40.): was er bete, wenn er zum Altar trete? antwortete er: „Ich bete, daß Gerechtigkeit herrſche, die Geſetze nicht verletzt werden, die Weiſen arm, die Andern aber reich ſeyen, doch ohne Arges.“ So große Dinge dieß ſeyen, ſo zweifle er doch nicht, ſie zu erhalten, er faſſe aber Alles in Einem Gebete zuſammen, und zu dem Altar tretend ſpreche er: „O ihr Götter, verleiht mir das, was ſich gebührt. Bin ich nun ein guter und wackerer Mann, ſo werde ich mehr erlangen, als ich fordere, ſetzen mich aber die Götter unter die Schlechten und Nichtswürdigen, ſo wird nur das Gegentheil von ihnen kommen, und ich werde

---

gantur, cum cruore polluuntur, non secus ac si quis in lutum ingressus luto se abluat. Etenim illud existimare, quod per brutorum animantium corpora et sanguinem, quae illi Diis suis offerebant, corporum suorum labes ex impuris et illicitis coitibus ipsis illitas repurgarent, perinde est, ac si quis sordes ex luto corporibus impactas luto abstergere conetur.

die Götter nicht tadeln, wenn mir Böſes widerfährt, da ich ſelbſt nicht gut bin.“ Eine andere Gebetsformel, deren er ſich zu bedienen pflegte, war (I. 34.): „Verleiht mir, ihr Götter, Kleines zu haben, und nichts zu bedürfen.“ Nach der Weiſe, die Empedokles und Pythagoras für die Reinigungen vorgeſchrieben haben, reinigte auch er von der Schuld eines unfreiwilligen Mordes (VI. 5.), aber von einem vorſätzlich begangenen Morde zu reinigen, erklärte er (VIII. 7, 7.), ſey weder ihm, noch ſelbſt Gott, dem Schöpfer des Alls möglich.

Wie er durch ſolche Lehren und Grundſätze ächte Religioſität zu befördern ſuchte, ſo drang er mit demſelben Eifer auf Tugend und Sittlichkeit. Ueberall, wo er auftrat, ſehen wir ihn, wie es die jedesmaligen Verhältniſſe mit ſich brachten, auf eine höchſt achtungswürdige Weiſe wirken, um das erſchlaffte Zeitalter zur ſtrengern und reinern Sitte der Vorzeit zurückzuführen, und dadurch das Wohl der Staaten feſter zu gründen. Den Athenern verwies er mit ernſter Strenge ihre weibiſche Weichlichkeit (IV. 21.). Die nicht minder verweichlichten Lacedämonier forderte er ſo kräftig zur alten Tugend auf, daß ſeitdem die Ringſchulen wieder aufblühten, und ernſte Beſtrebungen und gemeinſame Male zurückkehrten, und Lacedämon ſich ſelbſt gleich wurde (IV. 27.). Es geſtaltete ſich gleichſam neu, und die alte Weiſe Lykurgs war wieder in Kraft (IV. 31.). In Olympia hielt er von der Schwelle des Tempels herab Vorträge über die nützlichſten Gegenſtände, und ſprach über die Weisheit, die Tapferkeit, die Enthaltſamkeit, und überhaupt von allen und jeden Tugenden, und ſezte alle in Erſtaunen, nicht blos durch die Gedanken, ſondern auch durch die Form ſeiner Rede (IV. 31.). Immer ſchloß er, aus welcher Veranlaſſung er auch reden mochte, ſeine Reden mit heilſamen Ermahnungen (V. 17.), und wanderte tadelnd, rathend und lobend von Ort zu Ort (V. 20.). Vorzüglich tadelte er überall jede rohe, das edlere menſchliche Gefühl verletzende Sitte, die blutigen Gladiatorenſpiele der Athener (IV. 22.), das Pferderennen zu Alexandrien, aus welchem ſo häufig gegenſeitiger Mord entſtund (V. 26.), die Thierjagden, die die

orientaliſchen Könige in ihren Thiergärten zu halten pflegten, er aber hauptſächlich deswegen mißbilligte, weil es nicht angenehm ſey, gequälten und gegen ihre Natur unterjochten Thieren nachzuſtellen (I. 38.). Alle Lebensbeſchäftigungen, die nur einer niedrigen, ſelbſt das Heilige zum Mittel des Erwerbs herabwürdigenden, die Gleichheit und Einigkeit der Menſchen ſtörenden Gewinnſucht dienten, waren nicht minder ganz gegen ſeine Sinnesweiſe (vgl. V. 20. VI. 2.). Daher die in der leztern Stelle enthaltene bittere Rüge des Handelsgeiſtes der Griechen. „Die wackern Hellenen!“ rief er aus, als er an den Grenzen der Aethiopier und Aegyptier, wo äthiopiſche und ägyptiſche Waaren arglos ausgetauſcht wurden, alles unbewacht auf einem Scheidewege liegen ſah, „wenn da nicht ein Obolus den andern erzeugt, und ſie ihre Waaren, feilſchend und wohl verſchließend, nicht hinauftreiben, und dabei vorſchlagen, glauben ſie des Lebens nicht froh zu ſeyn. Da gilt denn dem Einen die mannbare Tochter, dem Andern ein mündig gewordener Sohn zum Vorwande; dieſem fehlt noch eine Summe, einen Beitrag zu decken; dieſer will ein Haus bauen; jener würde ſich ſchämen, ein ſchlechterer Wirth zu ſeyn, als ſein Vater. Schön aber wär' es, wenn der Reichthum ehrlos wäre, und die Gleichheit blühte,

und fern weg läge das Eiſen (Heſ. T. u. W. 150.),

und die Menſchen Eines Sinnes wären, und die ganze Erde nur Eine wäre.“ Mit demſelben edlen und ernſten Sinne, mit welchem er für das öffentliche Wohl zu wirken ſuchte, war er auch darauf bedacht, Einzelne, beſonders Jünglinge, von Verirrungen und verkehrten Neigungen zur Beſonnenheit und Tugend zurückzubringen, auf edle, des Menſchen würdige Beſtrebungen hinzurichten, und namentlich auch ſolche, die eine zu hohe Meinung von ſich hatten, und ihre eigene Kraft überſchäzten, zur Demuth und Beſcheidenheit zu ermahnen. (Vgl. IV. 30. 32. V. 22. 23. VI. 40.) Was die einzelnen von ihm ertheilten ſittlichen Lehren und Grundſätze betrifft, ſo möchten folgende zwei Momente beſonders hervorgehoben zu werden verdienen:

1) Er drang auf Selbſtkenntniß und ſorgfältige Beachtung des in der Stimme des Gewiſſens ſich ausſprechenden ſittlichen Urtheils. Wie er hierüber dachte, finden wir VII. 14. von ihm ſelbſt ausgeſprochen: „Der Weiſe thut nichts allein und für ſich; ja er denkt nicht einmal etwas ſo ohne Zeugen, daß er nicht wenigſtens ſich ſelbſt zum Zeugen hätte. Mag die Lehre zu Pytho (das in dem delphiſchen Tempel angeſchriebene: Erkenne dich ſelbſt!) ein Wort Apollo's oder eines Mannes ſeyn, der ſich mit geſundem Sinne erkannte, und ſie deßhalb zu einer Lehre für Alle machte, ſo glaube ich, daß der Weiſe, der ſich ſelbſt erkennt, und ſeinen eigenen Verſtand zum Beiſtand hat, weder etwas von dem fürchtet, was die Menge ſcheut, noch ſich zu etwas erdreiſtet, was Andere ohne Scheu thun. Denn als Sklaven der Tyrannei verrathen ſie ihr wohl auch ihre liebſten Freunde, indem ſie fürchten, was nicht furchtbar iſt, das aber, was ſie fürchten ſollten, nicht ſcheuen. Die Weisheit aber geſtattet dieß nicht. Denn außer der pythiſchen Lehre ſtimmt ſie auch den Ausſprüchen des Euripides (Oreſtes v. 389.) bei, daß dem Menſchen ein Bewußtſeyn beiwohne, das ihn zu Grunde richtet, wenn er an das Böſe denkt, das er gethan hat. Denn dieſes Bewußtſeyn bildet dem Oreſtes die Geſtalten der Eumeniden vor, wenn er über ſeinen Muttermord raſt. Denn der Verſtand beherrſcht, was gethan werden ſoll, das Bewußtſeyn das, was der Verſtand beſchloſſen hat. Hat nun der Verſtand das Gute gewählt, ſo ſendet das Bewußtſeyn den Mann in alle Tempel, in alle Haine, zu allen Straßen und in alle Wohnplätze der Menſchen mit Geſang und Jubel. Selbſt im Schlafe wird ſein Geſang ihm tönen, und ihn mit einem frohen Chor aus dem Volke der Träume umringen. Wenn ſich aber der Verſtand zu dem Schlechten herabſenkt, ſo geſtattet das Bewußtſeyn weder dreiſte Blicke auf andere Menſchen zu richten, noch das Wort der freimüthigen Zunge. Es treibt ihn aus den Tempeln und vom Gebete hinweg, denn es geſtattet ihm nicht, die Hände zu den Bildern zu erheben, ſondern hemmt ihn, wenn er ſie erhebt, ebenſo wie das

Geſetz den hemmt, der ſie zum Schlagen aufhebt, es entfernt ihn von aller Geſellſchaft, und ſchreckt ihn im Schlafe. Was ſie am Tage thun, glauben ſie auch in der Nacht zu hören, und Traumgeſtalten und eitle Bilder ſchrecken ſie; dieſe dunkeln und phantaſtiſchen Schreckniſſe aber bildet ihnen die Furcht als wahr und glaubhaft vor. Daß mich alſo, wenn ich zwei Männer (den Nerva und ſeinen Freund) verrathe, mein Bewußtſeyn ſtrafen wird, zu wem ich auch kommen mag, Wiſſenden oder Unwiſſenden, glaube ich deutlich und der Wahrheit gemäß dargethan zu haben.“ Gewiß eine Stelle, die uns mit hoher Achtung vor dem zarten, ſittlichen Gefühle des Mannes erfüllen muß. Apollonius ſpricht hier zwar zunächſt nur von dem Weiſen, aber der Weiſe ſoll ja das Vorbild für die Uebrigen ſeyn, und in dem Weiſen ſelbſt ſpricht ſich die Stimme des Gewiſſens nur deswegen mit ſolcher Klarheit und Sicherheit aus, weil dieſes ſittliche Bewußtſeyn überhaupt zur Natur des Menſchen gehört. Dieſe Selbſtkenntniß und Selbſtprüfung iſt nach III. 18. ſogar als die Quelle aller Weisheit und Erkenntniß zu betrachten. Der hohe Vorzug, der die indiſchen Weiſen auszeichnet, daß ſie Alles kennen, hat nur darin ſeinen Grund, daß ſie zuvörderſt ſich ſelbſt kennen: denn niemand kann ſich dieſer Weisheit nähern, ohne ſich erſt ſelbſt zu kennen.

2) Den Maasſtab der ſittlichen Beurtheilung ſetzte Apollonius in die Idee der Gerechtigkeit, beſtimmte aber den Begriff der Gerechtigkeit ſo, daß ihm kein Unrecht thun noch nicht als Gerechtigkeit galt. Welches Gewicht Apollonius auf dieſe Beſtimmung des Begriffes der Gerechtigkeit legte, iſt daraus zu erſehen, daß er ſie ausdrücklich aus der Lehre der Inder ableitet, und der gewöhnlichen Anſicht der Griechen entgegenſetzt. Enthaltung vom Unrecht, ſagt Jarchas (III. 25.), ſcheint, wie ich glaube, allen Hellenen Gerechtigkeit zu ſeyn. Sie halten Obrigkeiten für gerecht, wenn ſie das Recht nicht verkaufen, und erwähnen es als ein Lob, wenn ein Sklave nicht ſtiehlt. Ausführlich trägt Apollonius dieſe von den Indern erhaltene Lehre in der Unterredung mit dem ägyptiſchen Weiſen Theſpeſion (VI. 31.) vor: „Nicht ungerecht ſeyn heißt

noch nicht gerecht ſeyn, denn nicht unvernünftig zu denken, iſt nicht Klugheit, Reih und Glied nicht verlaſſen, iſt nicht Tapferkeit; nicht in das Laſter der Ehebrecher verfallen, iſt nicht Enthaltſamkeit, und ſich nicht ſchlecht zeigen, gibt noch keinen Anſpruch auf Lob. Denn Alles, was noch gleich weit von Beehrung und Beſtrafung entfernt iſt, iſt noch nicht Tugend. In Folgendem wird an dem Leben des Ariſtides gezeigt, wer der Nicht-Ungerechte und wer der Gerechte iſt, und daraus die Folgerung gezogen, daß gerecht nicht der iſt, welcher nicht ungerecht iſt, ſondern der, welcher ſelbſt gerecht handelt, und auch andere beſtimmt, nicht ungerecht zu ſeyn. Aus einer ſolchen Tugend werden auch andere Tugenden erwachſen, am meiſten die richterliche und geſetzgebende.

Indem er auf der Grundlage der hier zuſammengeſtellten Lehren und Grundſätze als Reformator des religiös-ſittlichen Lebens wirkte, ſuchte er ſeiner Wirkſamkeit die größte Ausdehnung und Allgemeinheit zu geben. An allen Orten, wo er auftrat, erſcheint er auf dieſelbe Weiſe thätig, und ſeiner fortgehenden Wanderung durch alle Länder der damals bekannten Welt, von dem einen Endpunkt bis zum andern, ſcheint keine andere Abſicht zu Grunde zu liegen, als eben dieſe, die Weisheit, die er lehrte, und was er zum Wohle der Menſchheit wirken zu können hoffte, zum Gemeingut Aller zu machen. Schon ſeine Wirkſamkeit bezeugt auf dieſe Weiſe den Univerſalismus ſeiner Denkweiſe. Ausdrücklich wird ihm aber auch in einem der unter ſeinem Namen noch vorhandenen Briefe in dem vier und vierzigſten, an ſeinen Bruder Heſtiäus gerichteten, in welchem er ſich darüber beklagt, daß er, der von Andern wegen ſeiner Reden und ſeines Charakters für göttergleich, ja für einen Gott gehalten werde, in ſeinem Vaterlande, für welches er doch hauptſächlich berühmt zu werden geſtrebt habe, unbekannt ſey, unter der Anerkennung, daß keine Sophiſtik die eigenthümliche Gewalt hemmen könne, mit welcher alles Verwandte ſich anzieht, die kosmopolitiſche Anſicht beigelegt: „Ich weiß gar wohl, wie ſchön es iſt, die ganze Erde für ſein Vaterland zu halten, und alle Menſchen für

ſeine Brüder und Freunde, da wir ja alle göttlichen Geſchlechts ſind, und von Einem Vater abſtammen, und da in jeder Beziehung unter Allen eine allgemeine Gemeinſchaft der Natur ſtattfindet, vermöge welcher ein jeder, wo und in welchen Verhältniſſen er auch leben mag, ſey er Barbar oder Grieche, doch immer Menſch iſt.“ Ebenſo ſcheint er in Anſehung des Inhalts ſeiner Lehre nichts Particulariſtiſches beabſichtigt, und auf die ſonſt von den Alten und den Pythagoreern insbeſondere gemachte Unterſcheidung einer eſoteriſchen und exoteriſchen Lehre wenigſtens kein Gewicht gelegt zu haben. Die Vorträge, die er hielt, die Belehrungen, die er gab, hatten nichts Geheimes, ſie wurden öffentlich gehalten, und Jeder, welcher wollte, konnte an ihnen theilnehmen. Man kann ſogar auf die Vermuthung kommen, Philoſtratus wolle abſichtlich der Vorausſetzung begegnen, Apollonius habe in Hinſicht der Mittheilung religiöſer und philoſophiſcher Lehren das Geheimthun gebilligt. Eine Andeutung dieſer Art könnte in folgender Erzählung liegen: Als Apollonius nach Athen gekommen war, wo er, da gerade die Zeit der Myſterienfeier war, ſogleich die Aufmerkſamkeit ſo ſehr auf ſich zog, daß Vielen der Umgang mit ihm mehr am Herzen lag, als die Theilnahme an den Myſterien, weigerte ſich der Hierophant, ihm den Zutritt zu geſtatten, weil ihm nicht erlaubt ſey, einen Zauberer aufzunehmen, oder das Heiligthum von Eleuſis einem Manne zu öffnen, der ſich durch den Verkehr mit Dämonen befleckt habe. Apollonius aber antwortete: die größte Beſchuldigung, die ihm gemacht werden könne, ſey nicht berührt, daß er nemlich von den Weihen mehr wiſſe, als der Hierophant. Scheint hier nicht abſichtlich eine gewiſſe Geringſchätzung der Myſterien und ihrer geheimen Weisheit ausgeſprochen zu ſeyn? Wie unwürdig erſcheint der Hierophant, der doch der Verwalter der heiligen Geheimniſſe ſeyn ſoll! Auch bei den indiſchen Weiſen läßt nach der von ihnen gegebenen Schilderung nichts auf den Grundſatz ſchließen, daß gewiſſe Lehren nicht allgemein mitgetheilt werden ſollen, vielmehr wird (III. 24.) ausdrücklich dem Jarchas die Aufforderung in den Mund gelegt,

auch den Damis der Geheimniſſe, über welche er ſich mit Apollonius unterredete, zu würdigen. Bei den babyloniſchen Magiern dagegen, die den indiſchen Weiſen weit nachgeſetzt werden, war es nur Apollonius, der mit ihnen Umgang hatte, und er hatte dem Damis ausdrücklich verboten, ihn zu begleiten, wenn er zu ihnen ging (I. 26). Viel werth ſey es, behauptete Apollonius (VI. 18.), die Weisheit nicht zu verbergen, und er erklärte es für ſeinen Lebensberuf, alle Weisheit, die ihm ſelbſt mitgetheilt worden, an allen Orten auch Andere zu lehren. Der engere Kreis von Jüngern, die Apollonius um ſich ſammelte, und die Gemeinde (τὸ κοινόν) nannte (IV. 54.), war zwar nach pythagoreiſcher Weiſe in Schweigende und Sprechende getheilt (V. 43.), und nach I. 16. verrichtete Apollonius, wenn die Sonne aufging, Einiges für ſich, was er nur denen kund werden ließ, die ſich in vierjährigem Schweigen geübt hatten; es findet ſich aber ſonſt keine Andeutung davon, daß er in Hinſicht der Belehrungen, die er ſeinen Schülern ertheilte, einen tiefer eingreifenden Unterſchied gemacht hätte *). Die Probezeit, die ſeine Schüler

*) Die Vorausſetzung der Abſicht, den Pythagoreismus populärer zu machen, und ſeinen ſymboliſch-myſtiſchen Charakter als das minder Weſentliche zurückzuſtellen, möchte auch durch die Stelle III. 30. eine Beſtätigung erhalten. Als Apollonius bei den Indern achtzehn Weiſe ſah, fragte er den Jarchas, was dieſe Zahl beſage? Denn ſie ſey keine der Quadratzahlen, noch eine von denen, die ſonſt in Ehren ſtehen, wie die zehen, die zwölfe, die ſechzehn und andere mehr. Hierauf verſezte der Inder: wir laſſen uns nicht von der Zahl beherrſchen, noch unterwirft die Zahl ſich uns, ſondern wir werden nach dem Maaße der Weisheit und Tugend geſchäzt; daher ſind unſerer bisweilen mehrere, als jezt, bisweilen weniger. Deswegen werden von dem Inder auch die Eleer getadelt, daß bei ihnen für die Vorſtände der helleniſchen Spiele, die Hellanodiken, die Zahl zehn unverbrüchlich ſey. Die Eleer würden weiſer handeln, wenn ſie in Rückſicht auf die Zahl bald dieſes, bald jenes, in der Gerechtigkeit aber nur daſſelbe befolgten. Offenbar enthält dieſe ganze Stelle eine Antitheſe gegen die Geheimniſſe der pythagoreiſchen Zahlenlehre.

beſtehen mußten, ehe ſie als ſeine ächten Schüler betrachtet werden konnten, ſollte nur die ſittliche Kraft erproben, ohne welche die wahre Weisheit nicht geübt werden kann. Daher konnte er bei den Schülern, die er zur Seite hatte, nur eine ſolche Abſicht haben, die ihm die allgemeinere Anerkennung und feſtere Begründung der Lehren und Grundſätze, von welchen er eine neue Anregung des religiös-ſittlichen Lebens erwartete, auch für die fernere Zukunft verbürgte.

Apollonius mußte als religiös-ſittlicher Reformator, der Natur der Sache nach, in einen gewiſſen Gegenſatz zu der ihn umgebenden Welt treten. Der Zweck ſeines Wirkens war, der Unwiſſenheit und Gleichgültigkeit in göttlichen Dingen, den ſittlichen Mängeln und Gebrechen, die unter ſeinen Zeitgenoſſen herrſchten, den verſchiedenartigen Verirrungen, die er bei Einzelnen da und dort wahrnahm, ſo viel er vermochte, zu begegnen, um dadurch das Mißverhältniß aufzuheben, in welchem die Menſchen ſeiner Zeit zu der Idee ſtunden, die nach ſeiner Anſicht im menſchlichen Leben realiſirt werden ſollte. Der Gegenſatz, der durch ihn ausgeglichen werden ſollte, hat aber noch eine neue Seite, von welcher er zu betrachten iſt. Die Wirkſamkeit des Apollonius war nicht blos eine religiöſe und ſittliche, ſondern auch eine politiſche, und gerade in dieſer Beziehung erſcheint ſie uns mit einem ſehr beſtimmten Charakter. Das öffentliche Leben des Apollonius fiel in jene Periode, in welcher die Tyrannei, die auf dem römiſchen Kaiſerthron ihren Sitz genommen hatte, ſich in allen Geſtalten einer auf dieſe Weiſe noch nie geſehenen Furchtbarkeit zeigt, und ſich über die ganze von den Römern beherrſchte Welt erſtreckte. Eine in ſolchem Grade und in ſolchem Umfange auf den ſittlichen und politiſchen Zuſtand der damaligen Welt einwirkende Erſcheinung mußte auch die Aufmerkſamkeit des Apollonius auf ſich ziehen, ſie mußte ein Hauptgegenſtand ſeiner Thätigkeit werden, und dieſe ſelbſt erhielt nun durch die eigenthümlichen Verhältniſſe, in welche Apollonius zu einigen römiſchen Imperatoren kam, den Charakter eines ethiſch-politiſchen Plans, deſſen Realiſirung er

ſich zur Aufgabe ſeines Lebens machte. Es iſt der Gegenſatz der Tyrannei und Freiheit, um welchen es ſich in dieſer Beziehung handelt. Apollonius verſuchte ihn dadurch aufzuheben, daß er mit dem Muthe eines keine Gefahr ſcheuenden Weiſen der Tyrannei entgegentrat, und durch alle Lehren und Grundſätze, die die wahre Philoſophie darbieten kann, der Verfechter der Freiheit wurde. Welches Uebel die Tyrannei iſt, zeigt, wie V. 27. u. 32. bemerkt wird, ſchon die Reihe der nächſten Imperatoren, die auf den erſten Selbſtherrſcher, von welchem der römiſche Staat geordnet worden iſt, folgten. Tiberius war es zuerſt, der die Herrſchaft in eine menſchenfeindliche, grauſame Gewalt umwandelte, nach ihm raste Cajus, wie im bacchiſchen Wahnſinn und lydiſchen Gewand, und als Sieger in Kriegen, die nicht da waren, gegen das Ganze des römiſchen Staats aufs ſchimpflichſte, ſelbſt der gutmüthige Claudius, der ein Liebhaber aller Art von Bildung zu ſeyn ſchien, war kein guter Fürſt, da er voll kindiſcher Neigungen das Reich Weibern preisgab. Vorzüglich aber ſind es die beiden Imperatoren Nero und Domitian, in welchen ſich die Tyrannei in allen ihren Gräueln darſtellt. In welchem ſchroffen Gegenſatz zu der Regierung ſolcher Fürſten die Denkweiſe des Apollonius ſtund, erhellt vor allem aus den feindlichen Maaßregeln, die ſie gegen die Philoſophie, von welcher Apollonius alles Heil der Menſchheit hoffte, ergriffen. „Was ſoll man von den unglückſeligen Menſchen ſagen, die unter einem ſolchen Gräuel leben,“ ruft Apollonius (V. 7.) in Beziehung auf die unwürdige Rolle aus, die Nero in Griechenland ſpielte. „Xerxes wurde den Hellenen, als er ihr Land verbrannte, nicht verderblicher als Nero, der die Herrſchaft durch Spannen und Nachlaſſen beſchimpfte, mit ſeinem Geſange. Ganze Iliaden von Uebeln brachen über das Land herein, das er zum Schauplatz ſeiner Launen und Lüſte machte.“ Damals jedoch fand, wie der Philoſoph Demetrius in ſeiner Unterredung mit Apollonius (VII. 12.) ſagt, noch einige Muße ſtatt. „Wenn die Cithar den Nero in ſeiner Würde auch aus dem Takte brachte, ſo ſtimmte er doch das Uebrige nicht unerfreulich. Denn oft gebot er

ſich um ihrentwillen Raſt, und enthielt ſich von Mord. Mich wenigſtens hat er nicht getödtet, ob ich gleich durch deine und meine Reden das Schwerdt gegen mich aufforderte. Die Urſache aber, daß er mich nicht tödtete, war, weil damals ſeine Stimme an Wohlklang gewonnen hatte, und der Geſang ihm, wie er glaubte, auf eine glänzende Weiſe gelungen war. Aber jezt welchem Wohlklange, welcher Cithar werden wir opfern? Denn entfremdet den Muſen iſt alles und voll von Galle, und weder durch ſich, noch durch andere möchte er (Domitian) beſänftigt werden.“ Nur darin unterſchieden ſich Tiberius und Domitian von Nero, daß ſie der Tyrannei noch einen gewiſſen Anſchein des Rechts zu geben ſuchten. Das Verfahren der Tyrannei iſt nämlich, wie Apollonius (VII. 14.) erörtert, ein zweifaches. Entweder tödtet ſie ohne Urtheil und Recht, oder in Folge eines gerichtlichen Verfahrens, bei jenem gleicht ſie den giftigſten und ſchnellwirkenden Thieren; bei dieſem den ſchwächern und heimtückiſchen. Wie gewaltthätig beides iſt, ſieht jeder, wenn er den Nero als Beiſpiel des hitzigen und rechtloſen, den Tiberius als Beiſpiel des hinterliſtigen Verfahrens nimmt. Beide vernichteten: der Eine ehe man es erwartete, der Andere nach langer Furcht. Ich halte aber diejenigen für gewaltthätiger, die ſich das Anſehen geben, als ſprächen ſie Recht und entſchieden nach den Geſetzen. Denn ſie thun nichts, was dieſen gemäß wäre, und entſcheiden ebenſo, wie die, welche ohne Unterſuchung verdammen, indem ſie die zögernde Befriedigung ihres Zornes Geſetz nennen. Dadurch aber, daß die Unglücklichen in Folge eines Urtheilſpruchs ſterben, wird ihnen das Mitleid der Menge entzogen, das man den Opfern der Ungerechtigkeit als eine Todtengabe darbringen ſoll. In dieſer Art der Tyrannei erkenne ich alſo einen gerichtlichen Anſtrich, ſie ſcheint mir aber in das Rechtloſe auszugehen.“ Auf dieſelbe Weiſe verfuhr auch Domitian, wie er gegen Apollonius ſelbſt bewies (VII. 18.). Einer auf ſolche Weiſe ſich äußernden Tyrannei mit allen Kräften entgegenzuwirken, betrachtete Apollonius als die Hauptaufgabe ſeines Lebens. Obgleich er, unter der Obhut der Götter lebend, für ſeine Perſon ſich um keine

Verfaſſung kümmerte, ſo wollte er doch nicht, daß die Heerde der Menſchen aus Mangel eines gerechten und weiſen Hirten zu Grunde gehe (V. 35.). Für dieſen Zweck ſezte er ſich mit den Männern, die ſowohl nach ihren äußern Verhältniſſen in der Lage zu ſeyn ſchienen, der Tyrannei der herrſchenden Imperatoren ein Ende zu machen, als auch durch ihre Geſinnungen und Grundſätze zu weit beſſern Hoffnungen berechtigten, in vertraute Verbindung. Schon dem Aufſtande des Vindex blieb er nicht fremd, und ergriff ſo gleichſam die Waffen für Rom (V. 10.). Doch fand er nach der ſchnellen Unterdrückung deſſelben, und nachdem Galba und Otho nur dem nichtswürdigen, in aller Ueppigkeit berauſchten Vitellius, einem zweiten Nero, gewichen waren (V. 33.), erſt in Veſpaſian den Mann, um welchen er zuvor ſchon die Götter bat, als er um einen Kaiſer betete, der gerecht, edel, mäßig, mit grauen Haaren geſchmückt und ein ächter Vater wäre. Nach der Darſtellung des Philoſtratus war es Veſpaſian ſelbſt, welcher, ſobald er ſich der Grenze Aegyptens genähert hatte, ſich nach dem gerade damals um die Beſſerung der Aegyptier bemühten Tyaneer erkundigte und ſich von ihm gleichſam die Kaiſerkrone auffeſetzen ließ (V. 27. 28.). Die Gründe, durch welche Veſpaſian ſeine Unternehmung gegen Vitellius rechtfertigte, die Grundſätze, die er dabei ausſprach, die Erklärung, die er gab, daß er den Gräueln nicht ruhig zuſehen könne, welchen die Römer unter einem Herſcher, wie Vitellius, unterworfen ſeyen, ſondern nur die Götter zu Führern nehme, und ſich als einen ſich ſelbſt gleichen Mann zeigen wolle, und deßwegen in Apollonius, von welchem man ſage, daß er das Meiſte von göttlichen Dingen wiſſe, eine Stütze und einen Mitberather von Sorgen, auf welchen Erde und Meer beruhen, zu erhalten wünſche, alles dieß war ſo ſehr nach dem Sinne des Apollonius, daß er im Hinblick auf die Gefahr, die gerade damals im Kampf der Parteien dem Kapitolium drohte, begeiſtert ausrief: „Kapitoliniſcher Zeus (denn in dir erkenne ich den Ordner der gegenwärtigen Dinge), bewahre dich für dieſen Mann, und ihn für dich!“ In der Unterredung, die hierauf

Veſpaſian ſowohl mit Apollonius, als auch mit den beiden Begleitern deſſelben, Euphrates und Dion, hatte, wurde die beſte Weiſe zu regieren beſprochen. Obgleich auch Euphrates und Dion das Unternehmen Veſpaſians gegen Vitellius lobten, ſo waren ſie doch darüber, was nach dem Sturze des Tyrannen geſchehen ſollte, weder unter ſich, noch mit Apollonius ganz einverſtanden. Euphrates war der Meinung, für die Römer habe die Democratie den größten Werth, und vieles von dem, was ſie beſitzen, ſey unter jener Verfaſſung erworben worden. Deßwegen forderte er den Veſpaſian auf, der Alleinherrſchaft, von welcher er ſelbſt ſo ſchlimme Dinge geſagt habe, ein Ende zu machen, dem Volke die Freiheit zu geben, und ſich ſelbſt den Ruhm zu erwerben, die Freiheit begonnen zu haben (V. 33). Dion ſezte zwar die Democratie der Ariſtocratie nach, fürchtete aber, daß die bisherigen tyranniſchen Regierungen die Römer ſo geſchmeidig gemacht haben, daß eine Umwandlung dadurch erſchwert werde, und ſie weder die Freiheit genießen, noch zu der Democratie aufblicken können, wie Leute, die nach der Finſterniß plötzlich das Licht erblicken. Er rieth daher dem Veſpaſian, nach dem Sturz des Vitellius, den Römern die Wahl ihrer Verfaſſung frei zu laſſen. „Wählen ſie dann die Democratie, ſo gib ihnen nach. Dieß wird glorreicher für dich ſeyn, als alle Tyrannei und alle olympiſchen Siege; überall in der Hauptſtadt wird dein Name prangen; überall wirſt du in Erz aufgeſtellt werden, und uns wirſt du Stoff zu Reden verleihen, in denen kein Harmodius noch Ariſtogeiton dir gleichgeſtellt werden wird. Ziehen ſie aber die Monarchie vor, wem anders als dir könnte dann die Stimme des ganzen Volks die Herrſchaft ertheilen? Denn das, was du haſt, und freiwillig aus den Händen gibſt, werden ſie dir eher, als jedem andern verleihen (V. 34.).“ Im Gegenſatz gegen dieſe beiden Anſichten erklärte Apollonius: Wenn er die Macht beſäße, wie Veſpaſian, und ſich beriethe, was er den Menſchen Gutes erweiſen möchte, und ihm ein ſolcher Rath ertheilt würde, ſo würden ſolche Worte Erfolg haben. Denn durch philoſophiſche Gedanken werden phi-

loſophiſche Zuhörer belehrt. Aber in der Berathung mit einem Conſular, mit einem Manne, der gewohnt ſey, zu herrſchen, und dann, wenn er die Herrſchaft verliere, den Untergang erwarte, dürfe man dieſen nicht tadeln, wenn er die Anerbietungen des Glücks nicht von ſich ſtoße, ſondern das, was ihm von ſelbſt kommt, annehme, und nur darüber Rath verlange, wie er das, was er habe, am Weiſeſten benützen ſolle. Veſpaſian könne, nach ſeinen Verhältniſſen, von der einmal erlangten Herrſchaft nicht mehr als Privatmann zurücktreten. Ueberdieß aber können ſich in dem perſönlichen Charakter des Regenten die Ariſtocratie und Monarchie mit der Democratie ausgleichen. Denn wie ſich durch einen an Tugend vorragenden Mann die Democratie in die Herrſchaft des Einen vorzüglichſten Mannes umwandelt, ebenſo werde die Alleinherrſchaft, wenn ſie in allem das gemeinſame Wohl beachte, zur Volksregierung. In den Regierungsregeln, die hierauf Apollonius auf die Bitte Veſpaſians demſelben ertheilte, empfahl er ihm beſonders, den Reichthum weiſe zu gebrauchen, den feindlichen Sinn, wie die Dornen auf dem Fruchtacker, auszurotten, den Unruhſtiftern durch Furcht vor der Züchtigung ſich furchtbar zu machen, ſich ſelbſt vom Geſetz beherrſchen zu laſſen, in dem, was der Herrſchaft zuſteht, als Fürſt zu handeln, in dem, was den Leib angeht, als Privatmann, die in Rom einheimiſchen Lüſte, deren viele Arten ſeyen, allmälig mit Mäßigung zu unterdrücken, weil es ſchwer ſey, ein Volk plötzlich geſittet zu machen, und man die Geſinnungen allmälig zur Ordnung gewöhnen müſſe, indem man Einiges öffentlich, Anderes unvermerkt beſſere (V. 35. 36.). Apollonius mißbilligte es zwar ſehr, daß Veſpaſian die den Griechen von Nero durch einen Beſchluß, in welchem er ſich ſelbſt übertraf, ertheilte Freiheit, vermöge welcher nun die Städte zu doriſchen und attiſchen Sitten zurückkehrten, und alles ſich in der Eintracht der Städte zu einem Glücke, das Hellas lange nicht genoſſen hatte, verjüngte, ihnen wieder entzog, im Ganzen aber bezeugte er ſeine Zufriedenheit mit der Regierungsweiſe Veſpaſians (V. 41.). In demſelben Verhältniſſe, wie

zu Veſpaſian, ſtund Apollonius auch zu Titus (VI. 29—34.). Als aber der dritte dieſer Flavier Domitian, ſtatt in des Vaters und Bruders Fußſtapfen zu treten, ſich den Tiberius und Nero zum Vorbild nahm, und den leztern ſogar noch übertraf, indem er verſchmähend die Luſt an Muſik und den Werkzeugen der Muſik, die den Zornmuth ſchwächen, dagegen den Schmerz der Menſchen und ihren Jammer zur Ergötzung beizog, das Mißtrauen der Völker gegen die Tyrannen und der Tyrannen gegen alle ein Verwahrungsmittel nannte, und von der Nacht meinte, ſie müſſe dem Herrſcher alle Geſchäfte enden, aber das Morden beginnen, als in Folge dieſer Tyrannei der Senat ſeiner angeſehenſten Glieder beraubt, die Philoſophie und ihre Freunde in ſolchen Schrecken geſezt wurden, daß ſie ihre Tracht von ſich warfen, und zum Theil in das Abendland der Celten entliefen, zum Theil in die Wüſten von Libyen und Scythien, Einige ſich auch zu Reden verführen ließen, die das Verbrechen billigten; da hielt es nun auch Apollonius für ſeine Pflicht, der Tyrannei in dieſer neuen Geſtalt um ſo kräftiger entgegenzutreten. Wie Tireſias bei Sophokles von ſich ſagt:

Nicht Dir ein Diener leb' ich, nein, dem Loxias (Oed. Tyr. v. 410.)

ſo blieb er, der ſich die Weisheit zur Herrin genommen hatte, bei Domitians ungeſtümmer Gewalt frei, indem er des Sophokles und des Tireſias Wort auch ſich zurief, und ohne etwas für ſich zu fürchten, voll Mitleid war über dasjenige, was Andern Verderben brachte. Daher regte er gegen Domitian die ganze Jugend des Senats auf, und vereinigte alle Intelligenz, die er bei Einigen von ihnen ſah, indem er die Völker beſuchte, und die Führer belehrte, daß die Macht der Tyrannen nicht unſterblich ſey, und daß eben die Furcht, die ſie einflößen, ihnen Verderben bringe. Er erzählte ihnen von den attiſchen Panathenäen, bei denen Harmodius und Ariſtogeiton gefeiert werden, und die von Phyle ausgegangene That, welche dreißig Tyrannen auf einmal ſtürzte. Auch die vaterländiſchen Geſchichten der Römer erzählte er ihnen, wie auch dieſe zur Zeit der Volksherrſchaft die Tyrannei mit gewaffneter

Hand vertrieben (VII. 4.). Er ſelbſt aber wollte der Tyrannei Domitians am Kräftigſten dadurch entgegenwirken, daß er durch ſein eigenes Beiſpiel zeigte, wie der wahre Weiſe über alle Schreckniſſe der Tyrannen erhaben ſey. Es gehörte dieß ſehr weſentlich zu dem ethiſch=politiſchen Plane, deſſen Realiſirung ſein Leben geweiht ſeyn ſollte, wir werden aber unter einem andern Geſichtspunkt darauf zurückkommen.

Wer als religiös=ſittlicher Reformator wirken will, muß in ſeiner eigenen Perſon die Idee, die durch ſeine Thätigkeit realiſirt werden ſoll, in concreter Anſchauung darſtellen, ſo daß die eigenthümliche Thätigkeit eines auf ſolche Weiſe ausgezeichneten Mannes der Würde und Bedeutung ſeiner Perſon vollkommen parallel iſt. Um daher den Apollonius nach den verſchiedenen Seiten ſeines Weſens zu betrachten, müſſen wir ihn auch unter dieſen Geſichtspunkt ſtellen, und das Ideal ins Auge faſſen, das in ſeiner Perſon aufgeſtellt iſt. Es erſcheint uns in folgenden Hauptzügen:

1) Wie ſehr er ſich intellectuell durch ſein höheres Wiſſen über die gewöhnlichen Menſchen erhebt, iſt ſchon früher gezeigt worden. Hier iſt hauptſächlich noch darauf aufmerkſam zu machen, wie ſich alles Wiſſen ſeiner Zeit in göttlichen und menſchlichen Dingen in ihm, wie in einem gemeinſamen Mittelpunkt, vereinigte. Die ausgedehnten Reiſen, in welchen er den größten Theil ſeines Lebens hinbrachte, ſollten zwar, ſoweit ſie nicht ſeine eigene Bildung bezweckten, zunächſt das Mittel zur Realiſirung der Zwecke ſeiner reformatoriſchen Thätigkeit ſeyn, ſie ſtehen aber auch in naher Beziehung zu der idealiſchen Bedeutung, die ſeine Perſon haben ſollte. Da er ſchon bei dem Antritt ſeiner Reiſen ſich als den durch ſich ſelbſt vollendeten Weiſen darſtellt, ſelbſt den indiſchen Weiſen gegenüber nicht blos in dem untergeordneten Verhältniß eines Schülers erſcheint, ſo ſollten ſeine Reiſen ihn nicht erſt zu dem Manne bilden, der er ſeyn ſollte. Sie konnten daher gleichſam nur den formellen Zweck haben, zu einer Vergleichung ſeiner Weisheit mit jeder andern berühmten Weisheit Gelegenheit zu geben, und ſeine Weisheit auf dieſe Weiſe als die

von allen Seiten erprobte, durch Zeugniſſe aus allen Ländern und Völkern beſtätigte, erſcheinen zu laſſen. Er habe, äuſſerte er gegen die indiſchen Weiſen, die Reiſe nach Indien um ihrer willen unternommen, wie noch kein anderer Menſch des Landes, aus welchem er gekommen, in der Ueberzeugung, daß ſie mehr wiſſen, als er, ihre Kenntniſſe um vieles tiefſinniger, und um vieles göttlicher ſeyen, ſollte er aber bei ihnen nicht mehr finden, als er ſelbſt wiſſe, ſo werde er wenigſtens wiſſen, daß ſie nichts wiſſen, was er lernen könnte (III. 16.). Und wenn er auch erſt von den Indern mit der ganzen Fülle der Weisheit ausgeſtattet, und durch ihre Weisheit über alles belehrt, was er für ſich angemeſſen fand, ſeiner Lehrer eingedenk, umherzog, und nur das zu lehren behauptete, was er von ihnen gehört hatte (VI. 18.), ſo konnten doch ſeine weitern Reiſen nicht mehr denſelben Zweck haben, und er wandert nicht mehr als Schüler, ſondern nur als Lehrer von Land zu Land, von Volk zu Volk, obgleich angezogen von allem, was ſeit alter Zeit in vorzüglichem Rufe der Weisheit ſtund, wie er z. B. zu den Säulen des Herakles auch aus dem Grunde reiste, weil er etwas von der Philoſophie der Bewohner jener Gegenden gehört hatte, und daß ſie in der Kenntniß des Göttlichen weit vorangeſchritten ſeyen (IV. 47.). Indem er nun auf dieſe Weiſe nicht bloß alle philoſophiſche und religiöſe Weisheit der alten Welt, ſondern auch alles, was ſonſt in den von ihm durchwanderten Ländern und Völkern wiſſenswerth war, kennen lernte, und in ſich aufnahm (was der gewandte und kunſtreiche Schriftſteller ſehr glücklich benützte, um ſein Werk zugleich durch den Reiz der Mannigfaltigkeit und den Reichthum ſeines vielfach belehrenden Inhalts zu einem ausgezeichneten Denkmal ſeiner Zeit zu machen), wurde er dadurch von ſelbſt der lebendige Spiegel, in welchem ſich alles Wiſſenswürdige ſeiner Zeit reflectirte *). Er war der Weiſe, der in

*) Es iſt daher ein in jeder Beziehung, auch in äſthetiſcher, unbegründetes Urtheil, wenn Huetius S. 674. ſagt: Quorsum ambitiosi illi excursus, et importunae dissertationes de rebus

ſeinem Bewußtſeyn die ganze Welt umfaßte, und durch ſein höheres, auch prophetiſch erhelltes, Wiſſen über alle andere Menſchen ſo hoch erhaben war, daß er in Einem Blicke Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft auf gleiche Weiſe durchſchaute, der lichte intelligente Mittelpunkt, in welchem ſich alle Strahlen des Wiſſens von allen Seiten zum klarſten und inhaltsreichſten Bewußtſeyn concentrirten, ein Ideal des Wiſſens und Erkennens, welchem gegenüber nach dem Sinne des Schriftſtellers die ganze Geſchichte der Menſchheit nichts ähnliches aufzuweiſen hatte *).

---

ad Apollonium haudquaquam pertinentibus? — De mirabilibus Mediae et Aethiopiae? — Quorsum otiosae illae disputationes? Deßwegen ſey bei Philoſtratus eine Haupturſache zur Abfaſſung des Werks geweſen vana collectae per otium eruditionis expromendae ac ostentandae cupiditas. — Sehr gut ſtimmt mit der oben dargelegten Anſicht von den Reiſen des Apollonius die geographiſche Einheit zuſammen, durch die ſie ein Ganzes bilden. Sie umfaſſen die ganze cultivirte Welt ſo, daß die beiden Hauptpunkte auf der einen Seite im fernen Oſten Indien, auf der andern Seite im fernen Weſten Aethiopien ſind. Dieſe Einheit, vermöge welcher die Reiſen des Apollonius einen dem Laufe der Sonne (die I. 31. von ihm angerufen wird, ihn zu ſenden ſo weit auf der Erde, als es ihm und ihr gut dünke) entſprechenden Cyklus beſchreiben, deutet Philoſtratus ſelbſt (VI. 1.) durch die geographiſche Bemerkung an: Aethiopien nimmt von der ganzen unter der Sonne liegenden Erde das abendliche Horn ein, wie die Inder das gegen Morgen. Es breitet ſich nämlich, wie Jacobs zu dieſer Stelle bemerkt, nach der Vorſtellung der Alten die Erdſcheibe nach beiden Weltgegenden gleichſam in zwei Flügel oder Hörner aus, von denen der weſtliche Theil oberhalb Aegyptens und Lybiens von Aethiopiern, der öſtliche, jenem gegenüber gelegene, von Indern bewohnt iſt.

*) Daß jenes höhere Wiſſen als die Grundeigenſchaft zu denken iſt, die den Weiſen zu einem wahrhaft göttlichen Wirken befähigt, liegt in folgender Stelle (III. 42.): Als einſt von der Vorkenntniß der Dinge die Rede war, und Apollonius dieſer Weisheit einen großen Werth beilegte, und die meiſten Geſprä-

2) Daſſelbe Ideal ſtellte Apollonius in practiſcher Hinſicht als der in gleichem Grade vollendete Weiſe dar. Die Lebensweiſe, die die pythagoreiſche Philoſophie ihren Bekennern als die einzig heilige, gottgefällige, des Weiſen würdige vorſchrieb, wurde von ihm mit größerer Strenge, als von irgend einem andern befolgt. Wie Pythagoras (I. 1.) und wie die indiſchen Weiſen, die den Göttern befreundet nichts thun,

---

che hierauf hinzielten, lobte ihn Jarchas deßhalb und ſagte: „diejenigen, welche ſich an der Mantik erfreuen, trefflicher Apollonius, werden durch ſie zu göttlichen Menſchen, und handeln für das Wohl Anderer. Denn wer das, was man ſonſt durch Orakel auffindet, von ſich ſelbſt weiß, und Andern, was ſie nicht wiſſen, vorherſagen kann, den halte ich für einen höchſt ſeligen Mann, indem er gleiche Kunſt mit dem delphiſchen Apollo hat. Und da die Kunſt denen, die einen Gott befragen wollen, gebietet, rein in ſeinen Tempel zu treten, oder ein „Weiche aus dem Heiligthum“ zu vernehmen, ſo ſcheint mir auch der Mann, welcher das Künftige voraus weiß, ſich geſund zu bewahren, keinen Flecken an ſeiner Seele, noch Narben von ſeinen Sünden in ſeinem Gemüthe zu haben; ſondern er wird ſich ſelbſt und das Orakel in ſeiner Bruſt vernehmend, mit reinem Sinne weiſſagen: denn ſo werden ſeine Sprüche heller und wahrhafter ſeyn. Daher darf man ſich nicht wundern, daß du dieſe Wiſſenſchaft umfaſſeſt, da in deiner Seele ein ſo heiterer Aether ſtrahlt.“ Als Mantik genommen iſt demnach jenes höhere Wiſſen theils das Kriterium einer vertrauteren Verbindung mit der Gottheit, theils das Mittel, mit reinem gottgefälligem Sinn zu wirken. In beiden Beziehungen gleicht ein ſolcher Weiſer dem delphiſchen Apollon, der als Gott der Mantik das reine Organ der Gottheit iſt, und die Menſchen lehrt, was ſie thun ſollen. Daher der hohe Werth, welchen die Pythagoreer der μαντικῇ beilegten. Vgl. Jambl. De vita pythag. c. 28.: δῆλον, ὅτι ταῦτα πρακτέον, οἷς τυγχάνει ὁ θεὸς χαίρων. Ταῦτα δὲ οὐ ῥάδιον εἰδέναι' ἂν μή τις ἢ θεοῦ ἀκηκοότος ἢ θεοῦ ἀκούσῃ, ἢ διὰ τέχνης θείας ποριζῆται. Διὸ καὶ περὶ τὴν μαντικὴν σπουδάζουσι (οἱ πυθαγόρειοι) μόνη γὰρ αὕτη ἑρμηνεία τῆς περὶ τῶν θεῶν διανοίας ἐστί. — Ueber die Mantik und ihren Zuſammenhang mit der ἰατρικὴ vgl. auch III. 44.

was von dem Göttlichen abweicht (III. 25. 26.), enthielt ſich auch Apollonius, ſobald er von höherer Macht beflügelt, der Lebensweiſe des Pythagoras nachſtrebte, aller thieriſchen Nahrungsmittel, weil ſie unrein ſeyen, und den Verſtand umnebeln; nur Obst und Gemüſe aß er, indem er alles, was die Erde von ſelbſt bietet, für rein erklärte. Auch der Wein, ſagte er, ſey zwar ein reiner Trank, indem er den Menſchen aus einem ſo milden Gewächſe komme, aber er widerſtrebe der ruhigen Ordnung des Verſtandes, indem er den klaren Aether in der Seele verfinſtere (I. 8.). Nach dieſer Reinigung des Unterleibs, mit welcher er, wie die Aerzte, begann, um den Einen geſund zu erhalten, den Andern zu heilen, nahm er ſich die Baarfüßigkeit zum Schmuck, legte, jede Bekleidung von Thieren verſchmähend, ein linnenes Kleid an, und ließ das Haupthaar wachſen (I. 8.). Das Gebot des Pythagoras, daß ein Mann zu keinem andern Weibe gehen ſolle, als zu ſeinem eigenen, ließ er nur für andere gelten, er ſelbſt aber wollte weder heirathen, noch den Genuß der Liebe ſuchen, worin er auch den Sophokles überbot; denn dieſer ſagte, er ſey einem wüthenden und wilden Gebieter entflohen, nachdem er zum Alter gelangt war, Apollonius aber durch Tugend und Sittſamkeit geſchützt, unterlag ſelbſt als Jüngling nicht, ſondern ſiegte, als er noch jung und von ſtarkem Körper war, über den Wüthenden und beherrſchte ihn. Nur ſchnöde Verläumdung konnte ihm Liebeshändel ſchuld geben: er iſt nie in die Leidenſchaft der Liebe verfallen, und ſelbſt Euphrates hat dieſe Beſchuldigung nicht gegen ihn vorgebracht (I. 13. vgl. VI. 42.). Wie er mit dieſen Grundſätzen ſein öffentliches Leben begann, ſo blieb er ihnen in ſeinem ganzen Leben ſtets getreu. Es mag daher hier ſeine Stelle finden, was er ſelbſt, auch wegen ſeiner Lebensweiſe vor Domitian angeklagt, in ſeiner Apologie hierüber ſagt (VIII. 7, 4.): „Der Ankläger hat im Anfange ſeiner Rede von der Tracht gehandelt, und, bei Gott, auch von dem, was ich eſſe und nicht eſſe. Hier übernimm du, göttlicher Pythagoras, meine Vertheidigung. Denn ich ſoll gerichtet werden über das, was du erfunden haſt, und ich bil-

lige. Die Erde, o Kaiſer, erzeugt den Menſchen alles, und wenn ſie im Frieden mit den Thieren leben wollen, bedürfen ſie nichts. Denn Einiges pflücken ſie von ihr, Anderes gewinnen ſie durch den Ackerbau, und ſie nährt uns mütterlich, wie es den Zeiten angemeſſen iſt. Die Menſchen aber, gleichſam die Stimme der Erde nicht hörend, ſchärfen das Meſſer gegen die Thiere, der Kleidung und Nahrung wegen. Dieß mißbilligen nun die indiſchen Brachmanen, und haben auch die Gymnoſophiſten der Aegyptier gelehrt, dieſes nicht zu billigen. Von da ging Pythagoras aus — er war von den Hellenen der erſte, der mit den Aegyptiern verkehrte — und überließ die beſeelten Weſen der Erde, nährte ſich aber mit dem, was dieſe erzeugt, als mit einem reinen Stoffe, der ebenſo tauglich iſt, den Leib als den Geiſt zu nähren; und da er auch die Kleidung von thieriſchen Stoffen, welche die Menge trägt, für unrein hielt, bekleidete er ſich mit Linnen, und flocht aus demſelben Grunde die Beſchuhung aus Baſt. Von dieſer Reinheit zog er vielfältigen Vortheil; zuerſt aber, daß er ſeine eigne Seele empfand. Denn geboren zu der Zeit, wo Troja um der Helena willen Krieg führte, war er der ſchönſte von den Söhnen des Panthus, und am ſchönſten gekleidet, ſtarb aber ſo jung, daß er auch dem Homer Thränen entlockte. Nachdem er nun nach der Satzung der Adraſtea, welche die Seele im Wechſel befolgt, in mehrere Körper übergegangen war, kehrte er in die menſchliche Geſtalt zurück, und kam auf die Welt als Sohn des Samiers Mneſarchides, wurde ein Weiſer aus einem Barbaren, ein Jonier aus einem Trojaner, und auf eine ſolche Weiſe unſterblich, daß er nicht vergaß, Euphorbus zu ſeyn. Dieſer war alſo der Stammvater meiner Weisheit, und was ich habe, habe ich nicht ſelbſt erfunden, ſondern von einem andern geerbt. Darum klage ich die Freunde des Wohllebens nicht wegen des Purpurvogels an, noch wegen der Hühner vom Phaſis, oder der päoniſchen, welche von denen, die alles für ihren Bauch thun, gemäſtet werden; auch habe ich niemanden vor Gericht gezogen wegen der Fiſche, die ſie theurer kaufen, als die Vornehmen ſonſt ein Roß von

edlem Stamm, auch keinem ſeinen Purpur, keinem ſein pamphyliſches oder weiches Gewand beneidet. Ich aber, ihr Götter, werde wegen Asphodelus und Knakwerk und reiner Zukoſt angeklagt. Aber auch mein Kleid bleibt nicht unangefochten, ſondern der Ankläger zieht mir auch dieſes aus, als für Zauberer von großem Werth. Nimmt man nun aber den Unterſchied zwiſchen dem Beſeelten und Unbeſeelten weg, weßhalb ein Stoff für rein oder unrein gilt, worin iſt denn die Leinwand beſſer als die Wolle? Dieſe wird von dem ſanfteſten Thier genommen, einem Thiere, das ſelbſt den Göttern werth war, die es zu weiden, nicht verſchmähen; ja ſogar mit Gold haben es die Götter oder die Sagen geſchmückt, Lein aber wird geſät, wie der Zufall will, und von Gold iſt dabei keine Rede. Gleichwohl, weil das Linnen nicht von etwas beſeeltem genommen wird, halten es die Inder, halten es die Aegyptier für rein; mir aber und dem Pythagoras dient es als würdiger Schmuck beim Geſpräch, beim Gebet, beim Opfer. Auch die Nacht unter Leinwand zuzubringen, iſt der Reinheit gemäs. Denn die Träume führen denen, die meine Lebensart befolgen, wahrhaftere Weiſſagung zu *).“ Wir dürfen jedoch

---

*) Bemerkenswerth iſt dabei auch der Gegenſatz gegen den Cynismus, mit welchem jene reine und einfache Lebensweiſe nichts gemein haben ſollte. Apollonius ſah im Cynismus eine Uebertreibung, welcher nur Hochmuth zu Grunde lag. Die Lobredner des Cynismus ſind die äthiopiſchen Gymnoſophiſten, die auch hierin einen Contraſt mit den indiſchen Weiſen bilden wollten. Theſpeſion vergleicht (VI. 10.) die äthiopiſche und indiſche Weisheit mit der Tugend und Wolluſt, die dem Herakles auf dem Scheidewege erſchienen. „Unſere Weisheit ſage dir, es gezieme dir, auf bloßer Erde im Schmutze zu liegen, dich nackt, wie wir, und arbeitſam zu zeigen, das, was dir ohne Arbeit zufällt, weder für lieb noch angenehm zu halten, nicht prahleriſch zu ſeyn, noch aufgeblaſen.“ Dagegen ſagt Apollonius VI. 11. „auch die Barfüßigkeit und die Kutte (τρίβων) und der angehängte Ranzen iſt eine Erfindung des Schmuckes. Denn ſogar nackt zu gehen, wie ihr, gleicht zwar einer einfachen und ſchmuckloſen Tracht,

keineswegs nur bei dieſer äußern Reinheit und Heiligkeit des Lebens ſtehen bleiben. Sie hängt ja ihrer Natur nach aufs engſte mit Geſinnungen und Grundſätzen zuſammen, in welcher die die Sinnlichkeit beherrſchende, das Gemüth in ſeiner Ruhe und Klarheit erhaltende Kraft des Geiſtes ſich aufs ſchönſte bewährt. Alle Tugenden, die zur ſittlichen Vollkommenheit des pythagoreiſchen Weiſen gehören, vor allen die Tugenden der Selbſtbeherrſchung und Mäßigung, der Unterdrückung ſinnlicher Triebe und Leidenſchaften, der Verachtung aller äußern Güter zeichnen auch den Apollonius in hohem Grade aus. Sein Leben iſt frei von allen Flecken, die dem gewöhnlichen Menſchen anhängen. Mit welchen ſchlagenden Beweiſen kann er alle Beſchuldigungen, mit welchen die Verläumdungsſucht erbitterter Feinde ſeine Unſchuld und die ſittliche Reinheit ſeines Charakters anzutaſten gewagt hatte, von ſich zurückweiſen? Wie rein erhielt er ſich von den den Alten ſo gemeinen Erbfehlern, welchen auch berühmte Weiſe nicht ſelten unterlagen? Nie hat er ſeine Hände mit niedrigem Gewinn beſchmuzt, nie irgend eine Gelegenheit, die ſich ihm in ſeinen Verhältniſſen verführeriſch genug darbieten konnte, zur Befriedigung ſelbſtſüchtiger Neigungen benüzt. Gegen dieſen Verdacht rechtfertigte er ſich in ſeiner Apologie (VIII. 7, 11.): „Gedenke, o Kaiſer, an dich ſelbſt, und an die, welche vor dir regiert haben, an deinen Bruder, meine ich, deinen Vater und Nero. Denn unter dieſen Kaiſern habe ich öffentlich gelebt, da ich die andere Zeit bei den Indern war. Während dieſer acht und dreißig Jahre (denn ſo lange iſt es bis auf deine Regierung) habe ich nie die kaiſerlichen Schwellen betreten, außer in Aegypten bei deinem Vater, weil er damals

iſt aber auch um des Schmuckes willen angenommen, und hängt mit ihm durch jenen andern Hochmuth zuſammen." Anſpielung auf einen Ausſpruch des Diogenes, welchen Aelian Var. Hist. IX. 34. meldet: Als er zu Olympia rhodiſche Jünglinge in reicher Kleidung ſah, ſagte er: das iſt Hochmuth. Da er aber Lacedämonier in ſchlechten ſchmuzigen Kutten ſah, ſagte er: das iſt ein anderer Hochmuth.

noch nicht Kaiſer, und wie er ſagte, um meinetwillen nach Aegypten gekommen war. Nie hab' ich ein unfreies Wort zu den Kaiſern, nie über die Kaiſer zu den Völkern geſprochen; nie hab' ich mich mit Briefen gebrüſtet, welche die Kaiſer an mich ſchrieben, oder ich mich an ſie zu ſchreiben rühmte; noch bin ich mir ſelbſt untreu geworden, indem ich den Kaiſern wegen eines Geſchenkes ſchmeichelte. Fragſt du mich alſo, zu welcher Klaſſe ich mich rechne, ob zu den Reichen oder zu den Armen, ſo werde ich antworten: zu den Allerreichſten; denn daß ich nichts bedarf, iſt mir ein Lydien und ein Reichthum des Pactolus. Wie hätte ich alſo von denen, die noch nicht Kaiſer waren (von Nerva und ſeinen Freunden) in der Zeit, wo ich ſie auf dem Throne zu ſehen hoffte, Geſchenke erwarten mögen, da ich niemals Geſchenke von Euch genommen habe, die ich in der Herrſchaft befeſtigt glaubte? oder wie ſollte ich auf Veränderungen der Regierung gedacht haben, da ich nicht einmal die beſtehenden zur Vermehrung meines Anſehen benüzte? Wie er in Beziehung auf ſeine Perſon nur als der ſelbſtgenügſame, über alle Bedürfniſſe und Neigungen gewöhnlicher Menſchen erhabene Weiſe erſcheint, ſo zeigte er ſich in ſeinem Verhältniß zu andern überall als den von der reinſten Liebe beſeelten Menſchenfreund, der der Gottheit dienend, deren ſichtbares Abbild der vollkommene Weiſe ſeyn ſoll, ſich nur dem geiſtigen und leiblichen Wohle der Menſchheit weiht, und daher auch von den außerordentlichen Gaben und Kräften, mit welchen er vor andern Sterblichen ausgeſtattet iſt, keinen edlern Gebrauch zu machen weiß, als für den Zweck, die Noth der Leidenden zu lindern, den Zuſtand des geſellſchaftlichen Lebens zu verbeſſern, und durch das Vertrauen, das er ſich dadurch gewann, ſeiner religiös-ſittlichen Thätigkeit einen um ſo weitern and erfolgreichern Wirkungskreis zu verſchaffen. Alle dieſe Vorzüge und Tugenden werden von dem Schriftſteller abſichtlich durch den Contraſt mit verſchiedenen Männern, mit welchen wir den Apollonius in Berührung kommen ſehen, noch mehr gehoben, und ins Licht geſezt.

3) In ſeiner wahren Größe kann der vollendete Weiſe

nur dann erſcheinen, wenn er auch die Schreckniſſe des Todes überwindet. Die ganze Bedeutung ſeines Lebens muß ſich in den Moment der größten Verachtung des Todes zuſammendrängen. Soll daher Apollonius das lebendige Bild des wahren Weiſen ſeyn, ſo muß er auch in dieſer Beziehung in einem idealiſchen Lichte erſcheinen. Dazu bot ſich ihm in den Verhältniſſen ſeines Lebens alle Gelegenheit und Aufforderung dar, und wenn er nach der ſeine ethiſch-politiſche Wirkſamkeit leitenden Idee der Verfechter der Freiheit gegen die Gräuel der Tyrannei werden ſollte, ſo durfte er auch den Gedanken nicht von ſich zurückweiſen, ſich ſelbſt als Märtyrer für die Sache der Freiheit aufzuopfern. Philoſtratus hat nicht unterlaſſen, auf dieſen Geſichtspunkt, aus welchem der lezte Abſchnitt des Lebens des Apollonius, der Inhalt der beiden lezten Bücher ſeiner Biographie, zu betrachten iſt, ſelbſt aufmerkſam zu machen. Er eröffnet daher das ſiebente Buch mit folgenden Worten: „Ich weiß, daß auch tyranniſche Regierungen die beſte Probe für Philoſophen ſind, und gehe gern auf die Unterſuchung ein, wiefern ſich Jeder dabei weniger oder mehr als Mann bewieſen hat. Meine Rede aber hatte Folgendes zur Abſicht: Zu der Zeit, wo Domitian die Tyrannei ausübte, ward Apollonius mit Beſchuldigungen und Klagen umſtellt. Wie und woher dieſe begannen, und was zu jeder von ihnen den Vorwand gab, will ich ſogleich angeben; da ich aber erzählen muß, was er geſagt, und wie er ſich bewieſen hat, um aus dem Handel ſo hervorzugehen, daß er mehr den Tyrannen überwand, als ſelbſt überwunden wurde, ſo will ich vorher die Beiſpiele bemerkenswerther Thaten weiſer Männer gegen Tyrannen, die ich aufgefunden habe, durchgehen, und dieſe mit den Thaten des Apollonius zuſammenhalten. Denn auf dieſe Weiſe muß man die Wahrheit aufſuchen. Hierauf vergleicht Philoſtratus das Benehmen des Apollonius mit dem Benehmen des Eleaten Zeno, Plato's, des Diogenes von Sinope und Anderer, die ſich durch Muth gegen Tyrannen ausgezeichnet haben, um zu zeigen, daß, ſo ſchön und preiswürdig ſolche Thaten waren, doch das Beſte an Andern den Handlungen

des Apollonius nachſtehe, der ſchon unter Nero, vorzüglich aber unter Domitian, der furchtbarſten Tyrannei gegenüber, das erhabenſte Beiſpiel der Todesverachtung gab. Auf die ſchon angegebene Weiſe vor Domitian angeklagt, hätte er der Gefahr mit leichter Mühe entgehen können (VII. 19.), er begab ſich aber in einer Zeit, in welcher alle Philoſophen in Folge des von Domitian erlaſſenen Verbannungsdecrets Rom verlaſſen hatten, freiwillig dahin, um ſich zur Verantwortung zu ſtellen, weil er den Vorwurf des Verraths fürchtete, und daß die, welche um ſeinetwillen in Gefahr waren, umkommen möchten (VII. 19.). Selbſt der Philoſoph Demetrius, der muthiger, als die übrigen Philoſophen zu ſeyn ſchien (VII. 10.), forderte den Apollonius, als er in der Nähe Roms mit ihm zuſammentraf, ſehr dringend zur Flucht auf, indem er ihm vorſtellte: der Philoſophie ſey es angemeſſen, bei Befreiung einer Stadt zu ſterben, oder bei der Vertheidigung der Eltern, der Kinder, der Brüder und anderer Verwandten, oder im Kampfe für Freunde, die von weiſen Männern der Verwandtſchaft noch vorgezogen werden, oder für Geliebte; zu ſterben aber für etwas nicht Wahres, oder aus Ziererei, und dem Tyrannen Gelegenheit zu geben, ſich für weiſe zu halten, das ſey weit härter, als wenn einer, wie man von Ixion ſagt, hochſchwebend auf ein Rad geflochten wäre. Apollonius aber erwiederte ihm und dem ihm beiſtimmenden Damis, der als geborner Aſſyrier, und als einer, der den Medern nahe gewohnt habe, wo man die Tyrannei verehre, ſich nicht zu hohen Gedanken über Freiheit erhebe (VII. 14.): der weiſe Mann möge für die erwähnten Gegenſtände ſterben, mancher ſterbe aber auch dafür, der nicht weiſe ſey. Denn für die Freiheit zu ſterben, ſey durch das Geſetz geboten, für Verwandte aber, oder für Freunde oder Geliebte, gebiete die Natur. Alle Menſchen beherrſche die Natur und das Geſetz; jene mit Zuſtimmung des Willens, dieſes auch wider Willen, den Weiſen aber ſey es eigenthümlicher, für das zu endigen, was ſie treiben. Denn für das, was ſie weder nach dem Befehle des Geſetzes, noch auf Antrieb der Natur, ſondern von ſelbſt, aus

eigener Kraft und eigenem Muthe üben, für dieſes, wenn es jemand vernichten wolle, möge immerhin Feuer, möge das Schlachtbeil auf den Weiſen eindringen. Nichts von dieſem werde ihn beſiegen, noch werde es ihn zu der Lüge treiben, ſondern er werde, was er wiſſe, nicht weniger bewahren, als die Myſterien, in die er eingeweiht iſt. Er wiſſe unter den Menſchen das Meiſte, ſofern er Alles wiſſe, von dem aber, was er wiſſe, wiſſe er Einiges für wackere, Anderes für weiſe Leute, dieſes für ſich, jenes für die Götter, für die Tyrannen aber nichts. Daß er aber nicht aus Unbeſonnenheit hieher gekommen ſey, ſey zu erkennen. Denn er behaupte, daß er für ſeinen Leib keine Gefahr laufe, und von der Tyrannei nicht ſterben werde, wenn er auch ſelbſt es wollte. Er begreife aber, daß er wegen jener Männer Gefahr laufe: möge aber der Tyrann mit ihm den Anfang machen, oder ihn als Zugabe behandeln, ſo ſey er Alles, was jener wolle. Wenn er ſie aber durch Zögern, oder durch Schlaffheit bei der Anklage verriethe, was würden wackere Leute von ihm urtheilen? Wer würde ihn nicht mit Recht tödten, als trieb' er Muthwillen mit den Männern, denen auferlegt ſey, was er die Götter gebeten habe (die Beendigung der tyranniſchen Herrſchaft)? — Wer ſich dem Gericht entziehe, wie könne der dem Vorwurf entgehen, ſich ſelbſt verurtheilt zu haben? Wenn er aber jezt, wo auch das Schickſal ſolcher Männer auf ihm liege, ſeine und ihre Sache im Stiche laſſen wollte, wo in der Welt würde er da für rein gelten können? — Jarchas würde nicht einmal eine Frage an ihn thun, ſondern wie Aeolus einſt dem Odyſſeus nach ſchlechter Anwendung ſeines Geſchenks ungeehrt ſeine Inſel zu verlaſſen gebot, ſo auch ihn von dem Hügel wegtreiben, weil er ſchlecht gegen den tantaliſchen Trank (III. 32.) geweſen ſey. Denn ſie verlangen, daß wer ſich über ihn gebückt hat, auch die Gefahren ſeiner Freunde theilen ſolle. Auf ähnliche Weiſe erklärte ſich Apollonius vor Aelian (VII. 19.). Im Gefängniſſe ließ er ſich mit den übrigen Gefangenen, mit welchen er zuſammen war, in Geſpräche ein, durch die er ſie theils über ihre Lage zu belehren, theils

ihren geſunkenen Muth wieder aufzurichten ſuchte, wodurch er ſich ihre Liebe in ſo hohem Grade gewann, daß ihn, als er gegen die Erwartung in daſſelbe Gefängniß zurückgebracht wurde, alle wie ihren Vater umarmten. Denn wie Kinder nach ihrem Vater verlangen, der ſie mit gefälligen und angemeſſenen Worten ermahnt und warnt, und das, was ihr Alter fordert, andeutet, ſo verlangten auch jene nach Apollonius, und legten dieſes Verlangen an den Tag (VII. 40.). Als er vor Domitian ſelbſt erſchien, drückte ſich in ſeinem ganzen Benehmen und in allen ſeinen Reden der edle Sinn und der hohe Muth aus, der ihn beſeelte *), und der ganze Act endete auf eine Weiſe, die ſich nur daraus erklären ließ, daß er durch Unerſchrockenheit und Todesverachtung die Grauſamkeit des Tyrannen entwaffnet hatte. Der Tyrann wurde in einen Zuſtand von Beſtürzung verſezt, und Apollonius hatte den Mann, der allen Hellenen und Barbaren furchtbar war, zum Spiel der Philoſophie gemacht (VIII. 10.).

4) Wer in Allem, was das Leben des Menſchen auszeichnen kann, ſich ſo hoch über Andere erhebt, ſcheint nicht mehr der gewöhnlichen Menſchenwelt anzugehören. Die au=

*) Mit welcher Geſinnung er vor Domitian auftrat, und welchen Eindruck er auf ihn zu machen ſuchte, iſt beſonders auch in den ſchönen Schlußworten ſeiner Apologie VIII. 7, 16. ausgeſprochen: „Das Glück der Menſchen, o Kaiſer, läuft um: ſeine Länge iſt das Maas eines Tags. Das Meinige hat dieſer, das Seinige ein anderer: und indem dieſer oder jener die Gabe von dieſem oder jenem hat, hat er es nicht. Dieſes bedenkend, o Kaiſer, ſetze den Verweiſungen, ſetze dem Blut ein Ziel. Der Philoſophie thue, was dir beliebt, denn die wahre Philoſophie iſt unverwundbar. Die Thränen der Menſchen aber ſchaffe hinweg. Denn jezt zieht der unermeßliche Wiederhall von dem Meere, noch mehr aber von den Ländern her, indem jeder beweint, was ihm thränenwerth iſt, und alles, was daraus erwächst. — Mehreres fürwahr, als man aufzählen kann, — hängt an der Zunge der Sykophanten, die dir alles, und dich, o Kaiſer, allen verhaßt machen.

ßerordentliche Kenntniß göttlicher und menſchlicher Dinge, die Apollonius beſaß, die fleckenloſe Reinheit, die in ihm den ſchönſten Verein aller Tugenden, das ächteſte Ideal ſittlicher Vollkommenheit, vor Augen ſtellte, die edle Beſtimmung, welcher ſein ganzes Leben geweiht war, für das Wohl der Menſchheit zu wirken, der bewunderungswürdige, alle Schrecken des Todes überwindende Muth, mit welchem er die Sache der Freiheit gegen die Tyrannei vertheidigte, und im Bewußtſeyn der Pflicht, welcher der Weiſe nie untreu werden darf, ſelbſt ſein Leben aufzuopfern entſchloſſen war; alles dieß machte den Apollonius zu einer übermenſchlichen, göttlichen Erſcheinung. Wie unverkennbar beurkundete er überdieß durch die Sehergabe, mit welcher er auch das Verborgene durchſchaute, und durch die Wunder, die er mit einer das gewöhnliche Maas menſchlicher Kraft ſo weit überſteigenden Macht verrichtete, die ihm inwohnende höhere göttliche Natur? Darf alles Außerordentliche und Uebermenſchliche mit dem Namen des Göttlichen bezeichnet werden, ſo iſt durch den ganzen Eindruck einer ſolchen Erſcheinung hinlänglich gerechtfertigt, wenn er ſelbſt, im Bewußtſeyn ſeiner Verwandtſchaft mit der Gottheit, ſich nicht weigerte, ſich Gott nennen zu laſſen. Wie die Inder, weil ſie gute Menſchen ſeyen, ſich ſelbſt für Götter hielten (III. 18.), und mit Recht als Götter unter den Menſchen galten, ſo ſtellte auch Apollonius der gegen ihn erhobenen Anklage, warum ihn die Menſchen Götter nennen, die einfache Behauptung entgegen: weil jeder Menſch, der für gut gehalten wird, mit dem Namen eines Gottes geehrt wird (VIII. 5.). Ausführlicher erklärte er ſich hierüber in der ſchriftlich von ihm entworfenen Apologie (VIII. 7, 7.): „Der Ankläger ſagt, die Menſchen hielten mich für einen Gott, und ſprächen dieß öffentlich aus, weil ſie bethört von mir wären. Vor der Beſchuldigung voraus aber hätte er zeigen ſollen, was ich geſagt, und was ich ſo Bewunderungswürdiges geſprochen oder gethan habe, um die Menſchen zur Anbetung zu verführen. Nie hab' ich unter Hellenen geſagt, woraus oder worein ich übergegangen ſey, oder wohin meine Seele übergehen wird,

ob ich es gleich weiß; auch hab' ich nie eine ſolche Meinung von mir verbreitet, noch auch Orakel und prophetiſche Geſänge von mir gegeben, wie die Gottbegeiſterten thun. Ich weiß auch keine Stadt, in welcher man ſich vereinigt hätte, dem Apollonius zu opfern.“ Im Folgenden beruft ſich Apollonius auf die zwiſchen Gott und den Menſchen beſtehende Verwandtſchaft, und den Ausſpruch des pythiſchen Apollo, der dem Lycurg, als einem guten Mann, den Beinamen eines Gottes zuerkannte, ohne daß dem Lykurg bei den Lacedämoniern daraus Gefahr wuchs, als ob er nach der Ehre der Unſterblichen trachtete. So wenig er alſo ſelbſt dieſe Ehre geſucht zu haben ſich bewußt war, ſo wenig glaubte er ſie doch von ſich zurückweiſen zu dürfen, da eine ſolche Benennung ſowohl in der Natur der Sache, als in einer alten Sitte hinlänglich begründet ſey. Zu einer ſolchen Erhebung des Menſchlichen zu göttlicher Würde war die pythagoreiſche Lehre um ſo mehr berechtigt, da ſie ſie auf ihr Dogma von der Präexiſtenz des Menſchen gründen konnte. Wenn die weſentliche Natur des Göttlichen Unſterblichkeit und Unvergänglichkeit des Seyns iſt, ſo offenbart ſich vor Allem in dem unſterblichen Weſen der menſchlichen Seele die Verwandtſchaft der menſchlichen Natur mit der göttlichen. Jedes menſchliche Leben hat daher auch einen gewiſſen Antheil an dem göttlichen Seyn: da aber der Gottheit ſelbſt nur die reinſte Lichtnatur, und ein mit der höchſten Klarheit des Bewußtſeyns verbundenes allumfaſſendes Wiſſen zugeſchrieben werden kann, ſo wird, wer ſich in einem höhern Grade der unſterblichen Natur der Seele, und ſeines dem jezigen Leben vorangehenden Seyns bewußt iſt, auch in einem um ſo höhern Grade an dem göttlichen Seyn theilnehmen. Daher bewährte ſich in vollendeten Weiſen, wie Pythagoras und Apollonius waren, die ihnen inwohnende göttliche Natur, die hellſehende Kraft eines durch die pythagoreiſche Lebensweiſe geläuterten, von aller irdiſchen materiellen Verdunklung befreiten Geiſtes, in der Klarheit, mit welcher ſie ſich ihrer Präexiſtenz, der Identität ihrer ſchon durch eine Reihe von Individuen hindurchgegangenen Seele bewußt waren. Der

Reinheit der Lebensweiſe, die Pythagoras befolgte, hatte er es, wie Apollonius (VIII. 7, 4.) behauptet, zu danken, daß er das Weſen ſeiner Seele erkannte. Und wie der göttliche Jarchas ſich alles deſſen erinnerte, was er einſt als der uralte Landeskönig Ganges gethan hatte, ſo war ſich auch Apollonius bewußt, einen frühern Leib bewohnt zu haben, und der Steuermann eines ägyptiſchen Schiffes geweſen zu ſeyn, und was er damals gethan hatte, ſtund noch immer in ungeſchwächter Erinnerung vor ſeiner Seele (III. 23. VI. 21.). Je lebendiger in der Seele dieſes Bewußtſeyn eines präexiſtirenden Zuſtandes ſich ausſpricht, deſto enger iſt das menſchliche Seyn mit dem göttlichen verknüpft. Es reflectirt ſich eigentlich nur im menſchlichen Bewußtſeyn der Eine göttliche Geiſt, der ſeinem Weſen nach ſtets derſelbe, in verſchiedenen wechſelnden Formen ſich individualiſirt. Nicht ohne Grund wird inſofern wenigſtens dem Apollonius in den Briefen (LVIII.) die Lehre zugeſchrieben, daß alles Entſtehen und Vergehen nur ſcheinbar iſt. Der Uebergang aus der Subſtanz in die Natur heißt Entſtehung, der Uebergang aus der Natur in die Subſtanz Tod. An und für ſich aber findet kein Entſtehen und Vergehen ſtatt, ſondern nur ein Erſcheinen und Verſchwinden, indem ſich die Materie verdichtet oder verdünnt, ein Wechſel von Bewegung und Ruhe. Alle Veränderung beſteht nur darin, daß das Ganze in die Theile übergeht, und die Theile in das Ganze ſich umwandeln, während das All das Eine bleibt (*ἑνότητι τȣ̃ παντός*). Es iſt ein Irrthum, wenn die Eltern glauben, ſie ſeyen die wirkende Urſache der Erzeugung eines Kindes, da ſie ſich doch nur leidend als Werkzeug dabei verhalten, wie die Erde bei den Erzeugniſſen, die aus ihr hervorwachſen. Es iſt daher immer nur die erſte Subſtanz, die allein wirkt und leidet, und Alles in Allem iſt, der ewige Gott. Nur durch den Wechſel der Namen und Formen verliert ſie das ihr Eigenthümliche mit Unrecht (*ἣ δὴ μόνη ποιεῖται καὶ πάσχει, πᾶσι γινομένη πάντα, θεὸς ἀΐδιος, ὀνόμασί τε καὶ προσώποις ἀφαιρȣμένη τὸ ἴδιον, ἀδικȣμτένη τε.*). Aus einem Menſchen wird man Gott ſo, daß die Form des

Seyns ſich ändert, nicht aber die Natur, und der Tod iſt daher nicht zu beklagen, ſondern hoch zu ehren *).

5) Die höhere göttliche Natur des Apollonius bezeichnen auch wundervolle, ſeine Perſon betreffende, Ereigniſſe. Einiges, was ſich darauf bezieht, iſt ſchon früher erwähnt worden. Hier verdient beſonders noch die außerordentliche Weiſe, wie er in das Leben eintrat, und aus dem Leben austrat, beachtet zu werden. Ueber ſeine Geburt meldet Philoſtratus (I. 5.): „Als die Zeit der Entbindung herannahte, befahl ein Traum ſeiner Mutter, auf eine Wieſe zu gehen, und Blumen zu pflücken. Hier zerſtreuten ſich ihre Dienerinnen, und ſuchten Blumen auf der Wieſe, ſie ſelbſt aber lehnte ſich auf das Gras, und ſank in Schlaf. Da bildeten die Schwäne, welche die Wieſe nährte, einen Chor um die Schlafende, und ſtimmten, die Fittige nach ihrer Weiſe hebend, ein gemeinſames Lied an; denn auch ein Hauch des Zephyrus wehte über die Wieſe hin. Sie fuhr bei dem Geſange auf, und gebar. Denn jeglicher Schreck leiſtet Hebammendienſt auch vor der Zeit". Auf ähnliche Weiſe ſollte einſt Apollo auf Delos unter dem Geſange der Schwäne geboren worden ſeyn, wie Kallimachus ſeine Geburt beſingt (H. in Del. 249. f.). Der weiſſagende Schwan iſt das Symbol Apollos. Was können daher die weiſſagenden Schwäne, die die Geburt des Apollonius ebenſo wie die Geburt des Gottes ſelbſt, welchem ſie geweiht ſind, verherrlichen ſollten, anders bedeuten, als das enge Verhältniß, in welchem Apollonius als ächter Pythagoreer und Diener Apollos zu Apollo ſtehen ſollte, im Allgemeinen daſſelbe Verhältniß, das in Beziehung auf Pythagoras die bekannte Sage, daß er ein Sohn Apollos geweſen ſey, nur in einer andern Form bezeichnet? Die Einwohner des Landes nannten den Apollo-

*) Mit Recht hat man in den obigen Hauptſätzen, nach welchen alles endliche Seyn nur eine Modification der Einen abſoluten Subſtanz iſt, die Grundzüge des ſpinoziſtiſchen Syſtems erkannt. S. Olearius Op. Philostr. T. I. S. 402. Tennemann Geſch. der Philoſ. Bd. V. S. 206.

nius einen Sohn des Zeus, da in der Nähe von Tyana eine dem Zeus, als Beſchützer des Eides, geweihte Quelle war. Als eine aus der Götterwelt in die Menſchenwelt herabgekommene, und von dieſer in jene zurückkehrende Erſcheinung ſtellt ihn auch Folgendes dar, was die Landesbewohner erzählten, daß bei der Geburt ein Blitzſtrahl ſich in die Erde zu ſenken ſchien, dann ſich zum Aether erhob, und in der Höhe verſchwand, wodurch eben, wie Philoſtratus bemerkt, die Götter den Glanz des Mannes, ſeine Erhebung über alles Irdiſche, ſeine Annäherung an die Götter, und was er ſonſt wirklich war, zeigen und vorbedeuten wollten (I. 5.). Einem ſo außerordentlichen Eintritt ins Leben mußte, wie es ſcheint, ein nicht minder außerordentliches Lebens-Ende entſprechen. Die Erzählungen lauten zwar hierüber verſchieden, und es laſſen ihn Einige einfach in Epheſus in hohem Alter, aber ungeſchwächter Kraft ſterben. Es bleibt aber nach Philoſtratus höchſt zweifelhaft, ob man wirklich von ſeinem Tod ſprechen kann. Wie Einige behaupten, beſtund ſein Lebens-Ende nur darin, daß er in Lindus in den Tempel der Athene ging, und in demſelben verſchwand. Noch wunderbarer ſoll er, wie Andere erzählen, in Kreta verſchwunden ſeyn. Zur Nachtzeit ſey er in den Tempel der Dictynna gekommen, und da ihn die Hunde, die den Tempel bewachten, nicht anbellten, hätten ihn die Vorſteher des Tempels als einen Zauberer und Räuber ergriffen und gebunden, indem ſie behaupteten, er habe den Hunden etwas zur Beſänftigung vorgeworfen, er aber habe ſich um Mitternacht frei gemacht. Dann habe er die, ſo ihn gebunden hatten, herbeigerufen, um nicht heimlich zu handeln, und ſey zu den Thüren des Tempels geeilt, die ſich ihm öffneten; als er aber hineingetreten, wären die Thüren wieder zuſammengegangen, ſo wie ſie vorher verſchloſſen geweſen waren, und die Stimme ſingender Jungfrauen ſey daraus hervorgegangen. Der Geſang lautete aber ſo: „Geh aus der Erde! Geh zum Himmel, geh!“ Wie wenn ſie ſagten: „Gehe hinauf von der Erde (VIII. 30.)!“ Zur Beſtätigung dieſer wundervollen Sagen bemerkt Philoſtratus noch, daß er nirgends auf der wei-

ten Erde ein Grab oder angebliches Grab von ihm gefunden habe.

Faſſen wir alle dieſe Züge zuſammen, ſo kann es nur als ein Ausdruck der dem außerordentlichen Manne gebührenden Ehrerbietung angeſehen werden, wenn ſchon ſeine Zeitgenoſſen einen Gott in ihm erblickten. Daß ſeine Landsleute ihn für einen Sohn des Zeus hielten, iſt ſchon bemerkt worden. Aber auch ſonſt ſehen wir von der hohen Bewunderung, die ihm ſeine Zeitgenoſſen allgemein ertheilten, überall die unzweideutigſten Beweiſe. Auch an ſolchen Orten, wo er zum erſtenmal erſcheint, erſcheint er als der längſt Bekannte, und wer ihn zuvor noch nicht geſehen hatte, erkannte doch in ihm ſogleich den außerordentlichen Mann, der mit keinem andern zu vergleichen war, den Tyaneer, wie er ſich ſelbſt am liebſten nannte (VII. 38.). Wie gewöhnlich es ſchon damals war, ihn Gott zu nennen, erhellt daraus, daß auch dieß einer der Anklagepunkte war, über die er ſich vor Domitian verantworten mußte. Als er nach ſeiner Vertheidigung vor Domitian ſich nach Griechenland begab, und in Olympia erſchien, zog er ſchon durch ſeine bloße Erſcheinung die Augen aller auf ſich, als man aber das Vorgefallene genauer erfuhr, kannte die Bewunderung, die man ihm erwies, keine Grenzen mehr, und es fehlte nicht viel, daß man ihn als Gott verehrte. Auf der Wieſe, auf welcher er geboren worden war, wurde ihm in der Folge ein Tempel erbaut (I. 5. VIII. 29.) *). Al-

*) Unter den Briefen des Apollonius findet ſich auch ein Schreiben des Kaiſers Claudius an den Senat der Stadt Tyana, in welchem der Kaiſer ſein Wohlgefallen darüber bezeugt, daß die Tyaneer ihrem Mitbürger, dem pythagoreiſchen Philoſophen, der in Griechenland mit ſo edlem Sinne umhergereiſt ſey, und ſich um die Jünglinge ſo ſehr verdient gemacht habe, die Ehre erwieſen haben, die guten Männern und wahren Philoſophen gebühre (Ep. LIII.). Es läßt ſich jedoch dieſes Schreiben mit der Lebensgeſchichte des Apollonius in keinen paſſenden Zuſammenhang bringen, da in derſelben der Kaiſer Claudius nie in näherer Beziehung zu Apollonius erwähnt wird, und Apollonius unter der

gemein ſah man in ihm ein höheres, zum Wohle der Menſchheit erſchienenes Weſen. Er ſelbſt wollte ſich ſeiner Hauptbeſtimmung nach als einen mit göttlicher Kraft ausgerüſteten Wohlthäter der Menſchen betrachten, wenn er ſich unter dem beſondern Beiſtande des Herakles dachte. Wie Athene nach den eigenen Worten des Apollonius (VIII. 7, 10.) für Herakles Sorge trug, weil er gut und ein Retter der Menſchen war, ſo ſtund ihm ſelbſt, dem Apollonius, wegen ſeiner Neigung, etwas zum Wohl der Menſchen zu thun, Herakles bei. Zu ihm betete er in Epheſus, und als er von ihm unterſtüzt Epheſus von der Krankheit befreit hatte, wurde dem abwehrenden Herakles ein Tempel in Epheſus gebaut. Was demnach Herakles war, als Ἀποτρόπαιος, als Ἀλεξίκακος (als derjenige, welchen Zeus, der Vater der Götter und Menſchen, dazu erzeugt hatte, Göttern und Menſchen des Fluchs Abwehrer zu ſeyn, ἀρῆς ἀλκτὴρ, Heſiod im Schilde v. 27.), als Σωτὴρ, als ein dem Menſchengeſchlecht wohlgeſinntes göttliches Weſen, als ein Heiland und Erlöſer von ſo vielen Uebeln, die das menſchliche Leben drücken *), das war vermittelſt des Herakles und an ſeiner Stelle auch Apollonius.

Regierung deſſelben noch nicht in Griechenland bekannt geworden zu ſeyn ſcheint. Schon zur Zeit des Philoſtratus war eine Sammlung vorgeblicher Briefe des Apollonius in Umlauf. Philoſtratus ſelbſt erwähnt nicht nur in mehreren Stellen die Briefe des Apollonius (I. 2. 23. 32. VII. 35. VIII. 20.), ſondern hat auch einige in ſeine Lebensbeſchreibung aufgenommen (I. 15. 24. II. 41. III 51. IV. 22. 27. 46. V. 2. VI. 29. f. VIII. 7, 2. 27.). Die in der noch vorhandenen Sammlung der Briefe des Apollonius (Opp. Philostr. von Olear. I. S. 377. f.) enthaltenen können ſchon deßwegen nicht alle ächt ſeyn, weil nicht alle den Charakter lakoniſcher Kürze, die Philoſtratus als Merkmal der Briefe des Apollonius angibt (V. 35.), an ſich tragen. Schon zur Zeit des Philoſtratus gab es erdichtete Briefe des Apollonius (VII. 35.) und verſchiedene Sammlungen (VIII. 20.). Zur Vergleichung mit dem Leben des Apollonius ſind ſie in jedem Falle zu benützen.

*) Vgl. Olearius zu VIII. 7, 10. Buttmann Mythologus Th. I.

Eine genauere ins Einzelne gehende Zuſammenſtellung alles deſſen, was das Leben des Apollonius merkwürdiges enthält, ſchien nothwendig, um theils das ganze Bild des Mannes nach den verſchiedenen Geſichtspunkten, die dabei zu unterſcheiden ſind, zur klaren Anſchauung zu bringen, theils dadurch die Beantwortung der Frage, welchen Zweck Philoſtratus bei ſeiner Lebensbeſchreibung gehabt habe, ſo viel möglich vorzubereiten. Unſtreitig muß ſich jedem, der das Ganze überblickt, ſogleich der Gedanke aufdringen, daß das Leben des Apollonius, wie es Philoſtratus beſchrieben hat, mit dem Leben Chriſti, ſowohl im Ganzen als in einzelnen bedeutenden Zügen, eine ſo auffallende und unverkennbare Aehnlichkeit hat, daß ſich kaum ein anderes Beiſpiel dieſer Art aufweiſen läßt, und man muß es ſehr natürlich finden, daß man in alter und neuer Zeit dem Schriftſteller geradezu die Abſicht zugeſchrieben hat, dem Leben Chriſti das Leben des Apollonius als Parallele zur Seite zu ſetzen. Was G. Olearius in der Ausgabe der Werke des Philoſtratus, in der Praef. zu der Vita Apoll. S. XXXIX., über den Zweck des Philoſtratus bemerkt, darf als die bis auf jene Zeit allgemein angenommene Meinung betrachtet werden. Statuunt viri eruditi, ſagt Olearius, scopum sive Juliae, sive Philostrato, sive utrique propositum eum fuisse, ut Christo Apollonium opponerent, ejusque philosophiam ac mores illius doctrinae et institutis; ut ita sive imperatorem Caracallam, a sacris

S. 259. Lactantius identificirt ſogar geradezu, mit welchem Grunde iſt zweifelhaft, den Apollonius mit dem Herkules Alexicacus Instit. div. V. 3.: stultum est, id putare Apollonium noluisse, quod optaret utique, si posset, quia nemo est, qui immortalitatem recuset, maxime cum eum dicas et adoratum esse a quibusdam, sicut Deum, et simulacrum ejus, sub Herculis Alexicaci nomine constitutum, ab Ephesiis etiam nunc honorari. Non potuit ergo post mortem Deus credi, quia et hominem et magum fuisse constabat, et ideo alieni nominis titulo affectavit divinitatem, quia suo nec poterat nec audebat.

christianis animo non alienum, alumnis ejus*) mitiorem de iis sententiam ipsi instillantibus, sive alios quoscunque in gentilismi superstitionibus, quarum strenuum ubique se vindicem gerit ac instauratorem Apollonius, confirmarent: quibus magnopere refragandi causam vix esse arbitror. Lag einmal, wie man vorausſezt, eine Parallele mit Chriſtus in dem Sinne des Schriftſtellers, ſo glaubte man auch darüber nicht zweifelhaft ſeyn zu können, daß ſie aus einer dem Chriſtenthum feindlichen Oppoſition hervorgegangen ſey. Die Gelehrten der neueſten Zeit, die die Tendenz dieſer Lebensbeſchreibung aufs neue in Unterſuchung zogen, haben entweder nur ein ſehr ſchwankendes Urtheil ausgeſprochen, oder ſich mit größerer Entſchiedenheit der entgegengeſezten Seite zugewandt, und die dem Philoſtratus zugeſchriebene Abſicht für eine der nöthigen Beweiſe ermangelnde Vorausſetzung erklärt. Nur in dieſem Sinne weichen die neueſten von Buhle in der Allg. Encycl. von Erſch und Gruber Th. IV. S. 440 f., von Neander Geſch. der chr. Religion und Kirche I. 1. S. 272. und von F. Jacobs in der Ueberſetzung der Werke des Philoſtratus Stuttg. 1828—32. in der Einleitung zu dem Leben des Apollonius Bdchn. II. S. 155. dargelegten Anſichten von einander ab. „Schwerlich hatte Philoſtratus," urtheilt Buhle a. a. O. S. 444. „bei ſeinem Werke über Apollonius die muthwillige oder boshafte Abſicht gegen die Chriſten, die ihm von vielen Neuern, vornehmlich auf Veranlaſſung des Mißbrauchs, welchen Hierokles von der Geſchichte des Apollonius gemacht hat, beigemeſſen worden. Sie iſt ihm um ſo weniger zuzutrauen, da Chriſtus vom Kaiſer Alexander Severus, an deſſen Hofe Philoſtratus lebte, unter den eigenſten und heiligſten Penaten verehrt wurde. Ueberdem haben die vorerwähnten Umſtände aus dem Leben des Apollonius mit einigen im Leben Chriſti doch nur allgemeine und

*) Es muß hier Olearius ein Verſehen begegnet ſeyn: er konnte nur entweder praeceptoribus ejus, oder alumnis eorum sc. sacrorum christ. ſchreiben wollen.

entfernte Aehnlichkeit, wobei auch der Wunderglaube und die Wunderſucht des Zeitalters des Apollonius überhaupt zu berückſichtigen ſind. Eine Menge anderer Umſtände aus jenem ſind von dieſem wiederum ſo verſchieden, daß ſie wahrlich in einer Parodie des Lebens Chriſti höchſt unzweckmäßig angebracht wären. Uebrigens da die Lebensgeſchichte Chriſti am Hofe des Kaiſers Alexander Severus von einer Seite bekannt war, welche dieſen ſelbſt zur Anbetung deſſelben bewog, könnte vielleicht Philoſtrat es darauf angelegt haben, gewiſſe Aehnlichkeiten in den Begebenheiten und dem Charakter des ebenfalls von jenem Regenten verehrten Apollonius mit dem Leben und den Thaten Chriſti anzudeuten: ſey es, daß er die Data ſchlechthin erſann, oder die etwa in den Nachrichten vorkommenden nach dieſer ſeiner geheimen Abſicht modelte und hervorhob.“ Noch beſtimmter behauptet Jacobs, auf das Urtheil Neanders ſich ſtützend, die Beſchuldigung, das Werk des Philoſtratus ſey in der gehäſſigen Abſicht geſchrieben, dem Chriſtenthum zu ſchaden, ermangle eines hiſtoriſchen Grundes ſo durchaus, daß es genügen könnte, ſie geradezu abzuläugnen. So unwahr es ſey, daß ſich Apollonius zu einem Nachahmer Jeſu und ſeiner Apoſtel aufgeworfen habe, ebenſo unbegründet ſey es, daß ſein Biograph ihn nach Jeſu Muſter gebildet, und die Abſicht, dem Chriſtenthum zu ſchaden, allzupartheiiſch verrathen habe. Nach einem Beweiſe dieſer Anklage ſehe man ſich vergeblich um. Dagegen ſage einer der neueſten Geſchichtſchreiber der chriſtlichen Lehre der Wahrheit gemäs, es laſſe ſich in Philoſtratus Leben des Apollonius eine polemiſche Beziehung auf das Chriſtenthum nicht nachweiſen, da doch die Veranlaſſungen nicht fehlten, feindſelige Bemerkungen gegen das Chriſtenthum einfließen zu laſſen. Nur ſoviel könne man vielleicht ſagen, daß Philoſtratus, wie andere Heiden jener Zeit, indem er das Bild eines Heroen der alten Religion ausmahlte, dadurch dem ſinkenden Cultus einen neuen Schwung zu geben geſucht habe. Dieſe Vermuthung ſey, bemerkt Jacobs, dem Geiſte der Zeit angemeſſen, wenn aber derſelbe Gelehrte ſich minder parteiloſen Vorgängern zuneigend beifüge: es könne

auch ſeyn, daß Philoſtratus die Abſicht gehabt habe, den Apollonius Chriſto entgegenzuſtellen, und daß ihm das, was er von den Wundern Chriſti gehört habe, zu manchen Zügen ſeiner Dichtung Veranlaſſung gegeben, ſo tragen wir deſto weniger Bedenken, ihm unſere Beiſtimmung zu verſagen, da er ſelbſt mit der eines Geſchichtforſchers und Lehrers der Religion würdigen Wahrheitsliebe hinzuſetze, es finde ſich in dem Werke des Sophiſten keine ſo hervorſtehende Beziehung dieſer Art, daß ſich die geäußerte Vermuthung wirklich beweiſen ließe. Ich kann auch dieſes Urtheil nur für ein ſchwankendes, nicht hinlänglich begründetes halten. Soll eine ſo hervorſtehende Beziehung, die die Vermuthung zur Gewißheit erheben würde, nur deßwegen vermißt werden, weil der Schriftſteller nicht mit klaren Worten die vorausgeſezte Abſicht als die wirkliche Tendenz ſeines Werks angibt, ſo iſt doch unläugbar daraus noch nicht zu ſchließen, daß er eine ſolche Abſicht überhaupt nicht gehabt habe. Es läßt ſich ja leicht denken, daß er Gründe hatte, die eigentliche Abſicht nicht ſelbſt unmittelbar auszuſprechen, ſondern vielmehr jeden, der Intereſſe für die Sache hätte, aus dem ganzen Inhalt und Charakter ſeiner Darſtellung errathen zu laſſen. Wir werden daher, da der Verfaſſer ſelbſt nicht für gut gefunden hat, uns nähere Auskunft zu geben, immer wieder auf das vor uns liegende Werk ſelbſt zurückgewieſen, und nur aus der Beſchaffenheit deſſelben kann, neben der genauen Berückſichtigung alles deſſen, was die Zeitgeſchichte darbietet, über den Grad der Wahrſcheinlichkeit, mit welchem die Frage, um die es ſich handelt, entweder zu bejahen oder zu verneinen iſt, ein begründetes Urtheil gefällt werden. Einen ſolchen Verſuch zu machen, und die überhaupt noch nie genauer erörterte Frage in dem angegebenen Sinne etwas ausführlicher zu behandeln, ſcheint der Mühe nicht unwerth.

Eine beſtimmte auf das Chriſtenthum ſich beziehende Abſicht iſt unſtreitig dem Schriftſteller mit um ſo größerer Wahrſcheinlichkeit zuzuſchrieben, je wahrſcheinlicher anzunehmen iſt, daß ſein Werk nicht blos einen rein hiſtoriſchen Charakter an

ſich trägt, ſondern mehr oder minder das Erzeugniß einer freien Darſtellung iſt. Je weniger es das objectiv Gegebene iſt, das den Schriftſteller zu einer hiſtoriſchen Darſtellung veranlaßt, deſto mehr muß es eine frei aufgefaßte Idee ſeyn, die aus ſeinem Werke hervorleuchtet. Von dieſer Frage ſcheint mir daher jede Unterſuchung über die Tendenz der philoſtratiſchen Lebensbeſchreibung ausgehen zu müſſen, und es iſt ganz natürlich, daß uns auch hierüber dieſelbe Verſchiedenheit der Meinungen begegnet, die über die Hauptfrage ſelbſt ſtattfindet. Am wenigſten will Meiners (Beitrag zur Geſchichte der Denkart der erſten Jahrhunderte nach Chriſti Geburt, in einigen Betrachtungen über die neuplat. Philoſophie. Leipz. 1782. S. 17. f. Vgl. Geſch. des Urſpr. Fortg. u. Verfalls der Wiſſenſch. Th. I. 1781. S. 258. f.) den hiſtoriſchen Charakter des philoſtratiſchen Werks in Anſpruch genommen wiſſen. Es ſey falſch, daß die neuern Platoniker dem Pythagoras, Apollonius, und ſich ſelbſt Wunder angedichtet haben, um dadurch das Anſehen des Chriſtlichen zu ſchwächen. Die Zeugniſſe älterer und ſpäterer Geſchichtſchreiber beweiſen, daß nicht Philoſtratus zuerſt ſeinen Helden in einen heiligen Wunderthäter umgeſchaffen, ſondern daß man den Apollonius allgemein für einen Götterfreund gehalten, und das von ihm geglaubt habe, was ſein Lebensbeſchreiber von ihm erzählt. Schon im Zeitalter des Apulejus ſey Apollonius wegen ſeiner Wunder ſo berüchtigt geweſen, daß er von mehreren als ein Magus angeklagt wurde, gegen welche Beſchuldigung Philoſtratus ihn ſehr lebhaft vertheidige. Einer Ehre, wie die Kaiſer Alexander Severus und Aurelian dem Apollonius erwieſen, würde der kappadociſche Schwärmer nicht gewürdigt worden ſeyn, wenn ſeine Wunder nur in einem vielleicht damals ſchon vergeſſenen Buche eines Sophiſten enthalten geweſen wären. Auch aus andern Gründen laſſe ſich darthun, daß Philoſtratus keine Lebensumſtände und Thaten des Apollonius erdichtet, ſondern ohne Verfälſchung und Uebertreibung alles ſo niedergeſchrieben habe, wie er es entweder in der Handſchrift des Damis und andern Urkunden, oder auch in allgemeinen Gerüchten vor

ſich fand. Auch Buhle a. a. O. S. 443. widerſpricht der Meinung, daß die Geſchichte des Apollonius ein bloßer Roman, oder eine feindſelige Parodie der Lebensgeſchichte Chriſti ſey. Seine hiſtoriſche Exiſtenz laſſe ſich außer allen Zweifel ſetzen, und auch bei den Legenden, die das Werk des Philoſtratus von ihm enthalte, liegen wirkliche Thatſachen zum Grunde. Daß im erſten Jahrhundert nach Chriſti Geburt ein hochberühmter neu-pythagoreiſcher Fanatiker, Apollonius aus Tyana, lebte, der ſein Zeitalter pythagoriſiren wollte, ſeinen philoſophiſchen Grundſätzen und der bei den Griechen und Römern damals herrſchenden, aus dem Morgenlande ſtammenden Denkart gemäß, nicht nur an Aſtrologie, Theurgie, Magie und Nekromantie glaubte, ſondern auch ſich ſelbſt durch ungewöhnliche Verhältniſſe und Verbindungen bei exaltirter Phantaſie den Beſitz ſolcher geheimer Wiſſenſchaft und Kunſt zutraute; dann anfangs vielleicht Betrogener zum eitlen anmaßenden aber verſchmizten Betrüger und Gaukler wurde; bald durch ſeine Reiſen, Abenteuer, Prophezeiungen, vermeinte Wunder und andere Blendwerke allgemeines Aufſehen und Staunen erregte, das erhelle unläugbar aus den zahlreichen Tempeln, Altären, Bildſäulen, die ihm in ſo vielen Städten, beſonders Kleinaſiens und Griechenlands, errichtet waren, gleichſam wie einem Gotte, der ſich zu der Menſchheit herabgelaſſen habe. Doch gehe Meiners in der zuvor angeführten Behauptung zu weit. Damit vertrage ſich ſchon die rhetoriſch gekünſtelte, lobredneriſche, alles zum Außerordentlichen und Romantiſch-wunderbaren erhöhende Manier, im Geſchmacke der Rhetoren und Sophiſten des zweiten und dritten Jahrhunderts nach Chriſti Geburt, auf keine Weiſe, die in Philoſtratus Biographie des Apollonius zu anſtößig ſey, als daß man unbefangen ihn für einen treuen Berichter blos deſſen, was er von andern irgend glaubhaften Gewährsmännern vernahm, halten möchte. Es kommen in der Biographie Umſtände vor, die der wahren Geſchichte widerſtreiten, grobe Anachronismen u. dergl. Sie ſeyen Erfindungen des Philoſtratus, um ſeine Geſchichte auszuſchmücken, die ſich ſelbſt als ſolche, und nebenbei die nicht

ſehr gründliche hiſtoriſche Kenntniß ihres Urhebers verrathen. Mit ſtrenger Genauigkeit laſſe ſich freilich gegenwärtig nicht mehr der eigene erdichtete Beitrag des Philoſtratus zur Geſchichte des Apollonius abſcheiden, da die Werke der ältern Vorgänger, die er als Quellen benüzte, für uns verloren ſind. Daß er jedoch das Wahre der Geſchichte zum großen Theil in einen Roman umgebildet habe, falle in die Augen. Dagegen glaubt Jacobs a. a. O., die zweite auf dem Werke des Philoſtratus laſtende Anklage, daß es ein Gewebe von abſichtlichen Erdichtungen ſey, noch entſchiedener als jene erſte zurückweiſen zu müſſen. Der Beweis müſſe dem Ankläger zugeſchoben werden, der ihn in dieſer Ausdehnung zu führen, kaum möglich finden dürfte. Auch in dieſer Anklage beziehe ſich der größere Theil auf die dem Apollonius angedichteten Wunder und die außerordentlichen Gaben, die ihm von ſeinem Biographen beigelegt werden. Was Buhle der von Meiners gegebenen Rechtfertigung entgegenſetze, entkräfte ſie nicht. Die ſophiſtiſch-rhetoriſche Art des Stils entziehe der Glaubwürdigkeit eines Werkes nichts, deſſen Beſtimmung es eben war, den rohen Materialien, die der Bearbeiter vorfand, eine zierlichere Form zu geben, der Vorwurf von hiſtoriſchen Unrichtigkeiten und Anachronismen ſey größtentheils durch wahrſcheinliche Gründe entkräftet worden, und von dem, was etwa noch übrig bleibe, werde nie dargethan werden können, daß es Philoſtratus zum Schmuck der Erzählung erfunden, und nicht vielmehr in ſeinen Quellen vorgefunden habe. Von dieſer Vorausſetzung aus will Jacobs auch jene erſtere, die Beziehung zum Chriſtenthum betreffende, Anklage durch folgende Bemerkungen beſeitigen: die Biographie des Philoſtratus ſey auf die Denkſchriften des Damis gebaut, aus ihnen habe er alſo auch das genommen, worin Apollonius Chriſto zu gleichen ſcheine; daß man aber, als Damis das Leben und die Wunder ſeines Helden beſchrieb, in der römiſchen Welt Chriſti Wundern ein ſolches Gewicht beigelegt habe, daß es nöthig geſchienen, ihnen die falſchen Waffen abſichtlichen Truges entgegenzuſetzen, möchte kaum zu erweiſen ſeyn. Wurden ja doch ähnliche Dinge auch von Py-

thagoras zu einer Zeit erzählt, wo an eine ſolche Abſicht als Nothwehr noch gar nicht zu denken war. So ſchwankend und unbeſtimmt ſind auch über dieſen Punkt die Anſichten der neueſten Schriftſteller, die dieſen Gegenſtand berührt haben, ſie gleichen ſich immer wieder, wenn ſie auch zu divergiren ſcheinen, in der Allgemeinheit und Unſicherheit des Urtheils mit einander aus. Wie ſchwer iſt es, wenn man die ſophiſtiſch-rhetoriſche Form des Ganzen nicht läugnen kann, zwiſchen Form und Materie eine ſichere Grenzlinie zu ziehen, wie ungenügend die Antwort, wenn man von Philoſtratus immer wieder auf die von demſelben benützten Quellen zurückgewieſen wird, ohne darüber Auskunft zu erhalten, wieweit, was Philoſtratus in ſeinen Quellen vorgefunden, und treu wiedergegeben haben ſoll, Glauben verdient oder nicht *)!

---

*) Dieſelbe ſchwankende Unſicherheit begegnet uns beinahe überall, wo von Philoſtratus und ſeinem Apollonius die Rede iſt. Man vgl. in dieſer Beziehung noch die Urtheile von Tiedemann Geiſt der ſpecul. Philoſophie Bd. III. S. 108. Tennemann Geſch. der Philoſ. Bd. V. S. 198. Tzſchirner der Fall des Heidenthums S. 460. f. Nach Tiedemann iſt Apollonius Schwärmer und Charlatan, und Philoſtratus nicht der Mann, deſſen Ausſage Begebenheiten ſolcher Art zu erhärten vermag. Haß gegen Chriſtum darf man jedoch nicht vorausſetzen, denn zur Zeit, da die chriſtliche Religion eben entſtand, und außer Paläſtina wenig bekannt war, konnte ſolch' ein Haß noch nicht ſtattfinden. Nach Tennemann war Apollonius zwar ein Schwärmer, aber kein Wunderthäter, und der größte Theil des Wunderbaren in ſeinem Leben iſt eine Erdichtung, welche vielleicht einen frommen Betrug zum Grunde hat. „Ein außerordentlicher Mann, der übernatürliche Dinge verrichtet, ſein ganzes Leben hindurch als unter dem beſondern Schutze einer Gottheit ſtehend ſich beweiſet, einen beſondern Ruf von Frömmigkeit zu erhalten weiß, die religiöſe Verfaſſung beſtehen läßt, die Tempel, Orakel und Prieſter in ihrem Anſehen befeſtigt; ein ſolcher Mann mußte in jenen Zeiten eine erwünſchte Erſcheinung ſeyn, weil er allein die wankende Prieſterherrſchaft von dem gänzlichen Verfalle zu retten vermochte. Wie hätten die Prieſter der Verſuchung widerſtehen

Mir ſcheint es, wenn ich hier ſogleich nach dem Eindrucke des Ganzen meine Anſicht ausſprechen darf, keinem Zweifel zu unterliegen, daß das Werk des Philoſtratus eine durchaus idealiſirende Darſtellung enthält, deren hiſtoriſche Grundlage auf ſehr Weniges zu beſchränken iſt. In dem ganzen Werke ſpricht ſich die Tendenz, zum Lobe des Helden von allen Seiten alles zuſammenzudrängen, was dem Gemälde den Reiz des Außerordentlichen und das Gepräge des Idealiſchen geben kann, zu unverkennbar aus, als daß ſie geläugnet werden kann *). Man nehme vor allem den ganzen Inhalt des dritten Buchs, die Beſchreibung der indiſchen Weiſen, die eine ſo wichtige Stelle des Ganzen einnimmt, und urtheile, ob wir hier mit Ausnahme der Lehren, die wir nach unſerer, aus andern Quellen geſchöpften, Kunde von Indien, als Beſtandtheile der indiſchen Religion und Philoſophie anzuſehen berechtigt ſind, Geſchichte oder Dichtung vor uns haben. Daß der Verfaſſer in dem naturhiſtoriſchen und geographiſchen Theile ſeines Werks ältere Schriftſteller, insbeſondere die Werke eines Kteſias, Megaſthenes, Agatharchides und anderer

---

können, einen ſolchen Mann auch nach ſeinem Tode ganz zu dem Werkzeuge ihrer Abſichten zu machen. Iſt nun der Sammler ein Mann ohne durchdringenden Verſtand, ohne kritiſchen Prüfungsgeiſt, ohne philoſophiſchen Sinn, wie ſich Philoſtrat genügſam verräth (!), ſo darf man aus ſolchen Quellen und auf einem ſolchen Wege nichts, als einen abentheuerlichen Roman erwarten.“ Gewiß iſt alſo im Grunde nur, daß ein arger Betrug im Spiele iſt, wem er aber eigentlich zur Laſt fällt, weiß man nicht. Auch Tzſchirner, der im würdigern Tone von Philoſtratus und Apollonius ſpricht, bleibt nur bei dem allgemeinen Urtheil ſtehen, daß die Lebensbeſchreibung des Apollonius ein idealiſirendes Gemälde iſt, das den Zweck hatte, durch die Schilderung eines gefeierten Mannes der Vorzeit den alten Glauben aufrecht zu halten und zu heben.

*) Wie mit dieſer Tendenz des Werkes auch die, einen in ſich geſchloſſenen Cyklus bildenden, Reiſen des Apollonius zuſammenhängen, iſt ſchon oben bemerkt worden. S. S. 86.

für ſeinen Zweck benützt hat, iſt ohnedieß Thatſache. Welchen Anſpruch auf hiſtoriſche Glaubwürdigkeit kann ferner die ganze Reihe des Außerordentlichen und Wundervollen machen, mit welchem das Leben des Apollonius in ſo reichem Maaße ausgeſtattet iſt, da der Schriftſteller zugleich der einzigen Vorausſetzung, die ſolchen Handlungen und Ereigniſſen einen Schein von Realität übrig laſſen könnte, dem Gedanken an Magie und Theurgie, überall auf's Angelegentlichſte widerſpricht? Wir haben demnach keine andere Wahl, als nur dieſe, entweder die von dem Schriftſteller erzählten Wunder gegen die ausdrückliche Erklärung deſſelben für bloße Werke der magiſchen Kunſt zu halten, oder ſie nach dem für ſolche Erzählungen allgemein angenommenen Maaßſtab zu beurtheilen, und ihnen ſomit die hiſtoriſche Realität abzuſprechen. Das Hauptgewicht muß jedoch unſtreitig auf denjenigen Theil des Werks gelegt werden, in welchem Apollonius als mithandelnde Perſon in Begebenheiten verflochten iſt, mit welchen wir aus der Geſchichte jener Zeit näher bekannt ſind. Hier, wenn irgendwo, muß es ſich zeigen, ob wir ihn wirklich für die hiſtoriſche Perſon zu halten berechtigt ſind, die er geweſen ſeyn ſoll. Denn je bedeutender die politiſche Rolle iſt, die Philoſtratus ſeinen Helden in der Geſchichte der römiſchen Imperatoren jener Zeit ſpielen läßt, deſto gegründeter iſt die Vorausſetzung, die Hiſtoriker jener Periode werden uns irgend eine Kunde über ihn mitgetheilt haben. Allein davon finden wir das gerade Gegentheil. Der Mann, der ſchon unter Nero in Rom Aufſehen erregte, und in bedeutende Verbindungen kam, der auf Veſpaſian und Titus einen ſo wichtigen, für das Wohl des Reichs entſcheidenden, Einfluß erhielt, ihr vertrauter Freund und politiſcher Rathgeber, ſo zu ſagen, die Seele ihrer Regierungen war, der unter Domitian eine gerichtliche Unterſuchung zu beſtehen hatte, deren Erfolg mit der ſonſtigen Weiſe des Tyrannen den auffallendſten Contraſt bildete, und eben deswegen, als die Kunde davon nach Griechenland kam, ganz Griechenland in Erſtaunen ſezte, der endlich ſelbſt zur Erhebung Nervas auf den römiſchen Kaiſerthron mitwirkte, eben

dieſer Mann, der ſchon wegen ſeiner übrigen Celebrität kaum von einem Schriftſteller jener Zeit mit Stillſchweigen hätte übergangen werden ſollen, iſt einem Tacitus und Sueton und allen gleichzeitigen Schriftſtellern ſo völlig unbekannt, daß ſie uns nicht einmal ſeinen Namen nennen, was um ſo mehr auffallen muß, da doch Philoſtratus, was die hiſtoriſchen Begebenheiten jener Zeit betrifft, ſelbſt in einzelnen Nebenumſtänden mit jenen Geſchichtſchreibern übereinſtimmt. Unter den Hiſtorikern iſt es erſt der ſpäte Dio Caſſius, der den Apollonius erwähnt. Er ſchließt ſeine Geſchichte der Regierung Domitians (LXVII. 18.) mit dem wundervollen Ereigniß, das auch Philoſtratus (VIII. 26.) erzählt, daß ein gewiſſer Apollonius aus Tyana an demſelben Tage und zu derſelben Stunde, in welcher Domitian ermordet wurde, in Epheſus, oder an einem andern Orte, vor dem verſammelten Volke dem Stephanus die Worte zugerufen habe: *Καλῶς Στέφανε, εὖγε Στέφανε, παῖε τὸν μιαιφόνον! Ἔπληξας, ἔτρωσας, ἀπέκτεινας!* Dieß ſey wirklich ſo geſchehen, wenn es auch tauſendmal nicht geglaubt werde. Denſelben Apollonius aus Tyana erwähnt Dio Caſſius LXXVII. 18. als einen Magier, der unter Domitian geblüht habe. Von der großen politiſchen Bedeutung aber, die Apollonius unter Veſpaſian und Titus gehabt haben ſoll, findet ſich nicht die geringſte Spur, und der Ausdruck, mit welchem Dio Caſſius ihn bezeichnet (*Ἀπολλώνιος τις Τυανεύς*), geſtattet nicht einmal, auf eine ſolche zu ſchließen. Ja, nicht einmal bei andern Schriftſtellern geſchieht des Mannes, der ſchon im erſten Jahrhundert die ganze römiſche Welt mit dem Ruf ſeines Namens erfüllt haben ſoll, irgend eine Erwähnung vor der Mitte des zweiten Jahrhunderts. Erſt Lucian und Apulejus, die dem Philoſtratus ſchon ziemlich nahe ſtehen, nennen einen Apollonius aus Tyana, der ſich durch Magie bekannt machte. Allein, kann man hier einwenden, Philoſtratus ſelbſt beruft ſich ja in dem Eingange ſeines Werkes, wo er über die bei ſeiner Lebensbeſchreibung benützten Quellen Rechenſchaft gibt, auf ältere Schriftſteller, die ſogar eigene Werke über Apollonius verfaßt haben. Der

vertrauteſte Jünger des Apollonius ſelbſt, der ſtete Begleiter deſſelben, der Iolaus aller ſeiner Kämpfe, wie er VII. 10. genannt wird, hinterließ eine Denkſchrift, in welcher er die Reiſen ſeines Lehrers, an welchen er ſelbſt Theil genommen hatte, ſeine Gedanken und Reden, und was er weiſſagend geſprochen, aufgeſchrieben hatte. Außerdem gab es eine Schrift des Maximus aus Aegä, die alles umfaßte, was Apollonius in Aegä gethan hatte, und vier Bücher, die Möragenes über Apollonius geſchrieben hatte. Unter dieſen Gewährsmännern ſcheint mir gerade derjenige, gegen welchen man gewöhnlich kein großes Mißtrauen hegt, Damis, ſehr zweifelhafter Natur zu ſeyn *), denn gerade bei ihm wird die Streitfrage, um die es ſich hauptſächlich handelt, was bei dem Werke des Philoſtratus zur Materie oder zur Form zu rechnen ſey, auf die äußerſte Spitze geſtellt. So lange wir nicht im Stande ſind, zwiſchen Materie und Form eine beſtimmte Grenzlinie zu ziehen, kann auch die Möglichkeit nicht geläugnet werden, daß auch ſchon das Vorgeben des Philoſtratus, er habe die Materialien ſeiner Lebensbeſchreibung aus den von Damis hinterlaſſenen Aufſätzen genommen, und dieſe blos in eine beſſere Form gebracht, woran es der Ninivite noch habe fehlen laſſen (I. 3.), zur bloßen Einkleidung zu rechnen iſt. Setzen wir einmal voraus, Philoſtratus habe ſtatt einer wahren Geſchichte eine größtentheils erdichtete gegeben, dabei aber die Abſicht gehabt,

*) Bohlen, nach deſſen Vermuthung vielleicht ſchon die Beſchreibung von Damis ein compilirter Roman war, bemerkt: der Name Damis ſey wenigſtens ein ſtehender Typus, wenn etwas über Indien berichtet werde: bei Strabo unterhalte ſich Oneſikritus mit einem Mandanis, Porphyr nenne den Damadamis, mit welchem Bardeſanes Umgang gepflogen, wieder ſpiele derſelbe Held Dandamis eine Sophiſtenrolle beim Palladius. Bei den Indern ſey Damas, oder Dama, ein gewöhnlicher Name, der um ſo beſſer Stereotyp für einen Gymnoſophiſten wurde, da er einen Bezähmer der Sinne anzeige. Das alte Indien Th. I. S. 73.

der Dichtung den Schein der Wahrheit zu geben, ſo brachte es eben dieſe Abſicht von ſelbſt mit ſich, daß er ſich auf einen Gewährsmann berief, gegen deſſen Glaubwürdigkeit, wie er ihn darſtellte, nicht wohl eine gegründete Einwendung erhoben werden zu können ſchien. Wer konnte ſich zu dieſer Rolle beſſer eignen, als ein Jünger und Begleiter des Apollonius ſelbſt, ein Zeuge aller ſeiner Reden und Thaten? Sollte überdieß dieſer Vorausſetzung zufolge auch eine von Philoſtratus beabſichtigte Parallele zwiſchen Apollonius und Chriſtus nicht unwahrſcheinlich ſeyn, wie leicht läßt ſich denken, daß er gerade dieſen Damis den Jüngern Jeſu, die als ſeine ſteten Begleiter, und als Zeugen ſeiner Reden und Thaten, ſein Leben beſchrieben hatten, zur Seite ſtellen wollte? Was Philoſtratus (I. 19.) über ihn bemerkt, er habe den Apollonius wie einen Gott betrachtet, und ſey immer um ihn geweſen, habe an Weisheit zugenommen, und was er vernahm, in ſeinem Gedächtniß aufgefaßt: der Vortrag des Aſſyriers ſey mittelmäßig geweſen, denn es habe ihm die redneriſche Ausbildung, als einem unter Barbaren erzogenen Manne, gemangelt, aber die täglichen Beſchäftigungen und Unterhaltungen aufzuſchreiben, und was er hörte oder ſah, darzuſtellen, und Denkſchriften darüber zu entwerfen, dazu ſey er vollkommen geſchickt geweſen, und habe dieß beſſer, als ſonſt jemand geleiſtet; in allen dieſen Zügen könnte man gar wohl eine der Individualität der Jünger Jeſu ganz entſprechende Charakteriſtik finden. In jedem Falle ſcheint mir dieſer Damis, der uns nur aus der Lebensbeſchreibung ſelbſt bekannt iſt, hier aber freilich, wie es ſcheint, recht abſichtlich beinahe zu Allem zugezogen, und in alle Geheimniſſe eingeweiht wird, eine ziemlich apokryphiſche Perſon zu ſeyn, und die Bemerkung des Philoſtratus ſelbſt (I. 3.), ein Verwandter des Damis habe dieſe Denkſchriften, die vorher nicht bekannt waren, in die Hände der Kaiſerin Julia gebracht, kann eher Verdacht erwecken, da ſie das Ausſehen hat, der Verfaſſer wolle ſich voraus gegen Zweifel verwahren, die gegen die Glaubwürdigkeit eines ſo wenig bekannten Gewährsmanns etwa geltend ge-

macht werden konnten *). Was die beiden andern von Philoſtratus genannten Schriftſteller betrifft, ſo muß hier ſogleich

*) Einige Bemerkungen über die Glaubwürdigkeit des Philoſtratus finden ſich auch bei Hüg, Einl. in die Schriften des N. T. 3te Ausg. Th. I. S. 14. Hug ſpricht zum Beweiſe der Glaubwürdigkeit der neuteſtamentlichen Schriftſteller von mehreren Beiſpielen von Betrügern, die auf dem Wege der Geographie entdeckt worden ſeyen. Auch größere und unterrichtete Schriftſteller laſſen ſich zuweilen auf dergleichen Unrichtigkeiten betreten. Selbſt an Virgil und Livius ſeyen ſolche Uebereilungsfehler gerügt worden. Aber beſonders angenehm habe ehemals den Chriſten die Bemerkung ſeyn müſſen, die in dieſer Hinſicht über das Leben des Apollonius von Tyana gemacht werden könne. Philoſtratus habe eine Schilderung der berühmten Stadt Babylon zum Beſten gegeben, an der zur Zeit kein wahres Wort mehr war, da Babylon einſam und beinahe wüſte lag, nachdem Seleucia ſchon lange ſeinen Glanz verſchlungen hatte. Ferner verwechſele Philoſtratus das Volk von Sparta und die Lacedämonier, wie vormals, wo ſie noch mit einander Einen Staat bildeten. Er gebe Sparta noch für einen Freiſtaat aus, da es ſchon unter römiſcher Herrſchaft war, und nur noch die ſogenannten Eleutherolakonen, getrennt von Sparta, durch die Gnade Auguſts freie Männer blieben. Können das wohl Nachrichten von einem Augenzeugen und von einem Zeitgenoſſen ſeyn? Zeige ſich hier nicht, daß dieſe Commentare des Damis ein unredliches Vorgeben ſind, und daß der Verfaſſer dieſer Biographie keineswegs aus jenen gleichzeitigen Quellen arbeitete, deren er ſich rühmt? — Das erſtere Beiſpiel iſt allerdings ein auffallender Anachronismus, nur könnte derſelbe eben ſo gut dem Damis, als dem Philoſtratus zur Laſt gelegt werden. Sollen wir aber wirklich glauben, daß ein ſo gut unterrichteter und mit dem Orient ſo genau bekannter Schriftſteller, wie Philoſtratus war, von dem damaligen Zuſtand Babylons ſo wenig wußte, daß er da, wo damals nur noch Ruinen waren, ſich noch die Stadt in ihrer alten Größe und Herrlichkeit dachte? Ich kann daher, ſo ſehr ich in der aus dieſem Beiſpiel gezogenen Folgerung im Allgemeinen mit Hug übereinſtimme, hier nur einen vom Schriftſteller abſichtlich begangenen Anachronismus ſehen, wovon mir die Gründe ziemlich nahe zu liegen ſcheinen. Theils konnte

auffallen, daß gerade derjenige, gegen deſſen Auctorität Philoſtratus ausdrücklich proteſtirt, Möragenes, unter den drei Ge-

---

für die alten Magier, mit welchen eigentlich Philoſtratus ſeinen Apollonius in Babylon zuſammenbringen will, nur das alte Babylon paſſen, theils brachte es überhaupt die ganze Anlage des Werks mit ſich, den Helden deſſelben, der die ſchönſte Blüthe der alten Religion und Philoſophie darſtellen ſollte, ſo viel möglich in dem noch unverſehrten Glanze der alten heidniſchen Welt auftreten zu laſſen. Darin liegt aber zugleich von ſelbſt, daß ſich Philoſtratus ſo offenbare Fictionen nicht hätte erlauben können, wenn es nicht ſeine Abſicht geweſen wäre, ebendadurch ſelbſt einen Wink über den aus Wahrheit und Dichtung gemiſchten Charakter ſeines Werks zu geben. Das zweite von Hug angeführte Beiſpiel ſcheint mir gar nichts Beweiſendes zu enthalten. Ohne Zweifel meint Hug die Stelle IV. 33. (nicht IV. 2., wie falſch citirt iſt). Hier wird erzählt: während der Abweſenheit des Apollonius in Lacedämon ſey ein Brief des Kaiſers an die Lacedämonier gekommen, worin ſie geſcholten wurden, über die Schranken ihrer Freiheit hinaus zu freveln. Dieſe Vorwürfe hatten ihnen Verläumdungen des Präfekten von Hellas zugezogen. Hierüber waren die Lacedämonier in Verlegenheit, und Sparta war mit ſich ſelbſt uneinig, ob ſie den Zorn des Kaiſers durch Bitten abwehren, oder mit Stolz antworten ſollten. Wie ſoll nun aber hierin eine unrichtige Vorſtellung von den damaligen politiſchen Verhältniſſen Sparta's liegen? Unrichtig iſt vielmehr die Behauptung Hugs, daß unter römiſcher Herrſchaft nur noch die ſogenannten Eleutherolakonen, getrennt von Sparta, freie Männer blieben. Was Auguſt den ſogenannten Eleutherolakonen bewilligte, beſtund nur darin, daß die 24 lakoniſchen Städte, die unter dem Namen Eleutherolakonen eine gewiſſe Unabhängigkeit erhielten, nun auch von den Geſetzen Sparta's ganz losgebunden, ihren eigenen folgten, und einen kleinen Bundesſtaat für ſich bildeten. Pauſ. III. 21, 6. O. Müller Dorier Th. II. S. 22. Aus dem Namen der Eleutherolakonen darf jedoch keineswegs geſchloſſen werden, daß nicht auch Sparta eine gewiſſe Unabhängigkeit, denſelben Schein von Autonomie hatte. Höchſtens alſo könnte man ſagen, Philoſtratus hätte die Spartaner nicht zugleich Lacedämonier nennen ſollen. Wer wird aber dieß befrem-

währsmännern der einzige iſt, welchen wir auch anderswoher kennen. Origenes erwähnt ihn Contra Cels. VI. 41., wo von der Behauptung des Celſus die Rede iſt, daß die Magie nur gegen ungebildete und ſittlich verdorbene Menſchen etwas vermöge, nicht aber gegen Philoſophen, die ſich eine geſunde Diät angelegen ſeyn laſſen. Wer ſich darüber belehren wolle, fährt Origenes fort, ob auch Philoſophen dem Einfluß der Magie zugänglich ſind, oder nicht, leſe die Denkwürdigkeiten, die Möragenes über Apollonius von Tyana, der zugleich Magier und Philoſoph war, geſchrieben habe. Möragenes, der nicht Chriſt, ſondern Philoſoph war, melde in denſelben, es haben ſogar einige nicht unbedeutende Philoſophen dem Einfluß der Magie des Apollonius nicht widerſtehen können, als ſie zu ihm, als einem Zauberer, kamen, und namentlich habe er, wie er glaube, den Euphrates erwähnt, und einen gewiſſen Epikureer. Auch Origenes kannte demnach einen Möragenes, der über Apollonius geſchrieben hatte, aber wir erfahren nun aus dem Zeugniſſe des Origenes zugleich, warum Philoſtratus in ſeinem Vorwort ausdrücklich bemerkt, man dürfe ſich in Hinſicht der Nachrichten über Apollonius nicht an Möragenes halten, welcher zwar vier Bücher über Apollonius geſchrieben, aber vieles von ihm nicht gewußt (oder irrig aufgefaßt) habe. Möragenes nemlich hatte nach Origenes den Apollonius als Magier und Zauberer geſchildert, und wenn nun eben dieſe dem Apollonius gemachte Beſchuldigung der Magie es iſt, von welcher Philoſtratus den Helden ſeiner Geſchichte wiederholt und aufs Angelegentlichſte zu reinigen und freizuſprechen ſucht, ſo liegt hier klar vor Augen, daß Philoſtratus aus Apollonius etwas ganz anderes gemacht hat, als er nach dem Zeugniß älterer Schriftſteller geweſen ſeyn ſoll. Dieſen galt er vorzugsweiſe als Magier, wie er auch durchaus genannt wird, und was ſie Außerordentliches von ihm zu erzählen wußten, wie namentlich die von Dio Caſſius gemeldete Scene, wurde von

---

dend finden? Ganz gemäß den Verhältniſſen jener Zeit ſpricht Philoſtratus von einem ἄρχων, d. h. einem Proconſul von Achaia.

ihnen nur als Wirkung der Magie genommen, Philoſtratus aber wollte ihn nicht als Magier erſcheinen laſſen, er konnte ihn daher nur als einen Weiſen ſchildern, der die außerordentliche Kraft, die ihn auszeichnete, nur einer ihn auf eine höhere, übermenſchliche Stufe erhebenden Philoſophie zu verdanken hatte, er mußte ihn alſo mit Einem Worte idealiſiren, und wir ſehen hier deutlich den Anfangspunkt, von welchem die ganze Darſtellung des Philoſtratus ausgegangen iſt. Dieſe Tendenz gibt ja überdieß Philoſtratus ſelbſt auf eine ziemlich unzweideutige Weiſe zu verſtehen, wenn er ſein Vorwort über ſeine Vorgänger, und die von ihm benützten Quellen, im Gegenſatz gegen Möragenes, mit den Worten ſchließt: „Möge dieſe Schrift dem Manne, von dem ſie handelt, Ehre, und den Wißbegierigen Nutzen bringen! Gewiß werden ſie daraus erfahren, was ſie noch nicht wiſſen!“ Während die einen dieß, die andern jenes von ihm rühmen, hatte Philoſtratus zuvor bemerkt, die meiſten nur einen Magier in ihm ſehen, ſey er dadurch verläumdet, und ihm großes Unrecht gethan worden *).

*) Tennemann, Geſch. der Philoſ. Bd. V. S. 202. nimmt von der oben bemerkten Tendenz Veranlaſſung zu dem Vorwurf, daß in der ganzen Lebensbeſchreibung des Philoſtrat gar keine Einheit ſey. „Hätte Philoſtrat die Abſicht gehabt, zu zeigen, Apollonius ſey ein Zauberer oder Magier geweſen, ſo hätte er ſeine Abſicht vollkommen erreicht. Aber ſeine Lebensbeſchreibung ſollte das Gegentheil zeigen, und den Apollonius von dieſem Vorwurfe befreien, gleichwohl enthält ſie ſo viele Begebenheiten, welche eine übernatürliche Kenntniß und Kräfte vorausſetzen, ohne daß ſie in den ganzen Contert des Lebens dieſes Mannes paſſen, daß man ſich dieß ganze Gewebe nicht anders erklären kann, als daß es aus heterogenen Beſtandtheilen zuſammengeſezt worden.“ Dieſer Vorwurf iſt ſehr ungegründet. Wenn Tennemann das Uebernatürliche mit dem Zauberiſchen oder Magiſchen identificiren zu müſſen glaubt, ſo folgt daraus nicht, daß Philoſtratus derſelben Anſicht ſeyn mußte. Der Gegenſatz des dämoniſch Uebernatürlichen und des göttlich Uebernatürlichen iſt

Es iſt demnach nicht wohl zu bezweifeln, daß der Held der philoſtratiſchen Lebensbeſchreibung wirklich eine hiſtoriſche Perſon iſt, ein Magier, der in der zweiten Hälfte des erſten Jahrhunderts lebte, und hauptſächlich unter Domitian Aufſehen erregte, wie namentlich der von Dio Caſſius erzählte Vorfall beweist. Es darf dieß mit um ſo größerer Wahrſcheinlichkeit angenommen werden, da ja überhaupt Magier und Theurgen dieſer Art in jenem Zeitalter keine ſeltene Erſcheinung waren. Ein für unſern Zweck beſonders beachtenswerthes Seitenſtück zu dem Leben des Apollonius haben wir in Lucians Pſeudomantis oder Alexander von Abonoteichos. In der Schilderung, die Lucian von ihm gibt, laſſen ſich ſogleich einige Züge bemerken, die eine auffallende Aehnlichkeit mit dem Apollonius des Philoſtratus zeigen. Wie Philoſtratus ſchon I. 6. nicht blos die geiſtigen Vorzüge, ſondern auch die ausgezeichnete, aller Augen auf ſich ziehende Schönheit ſeines Helden rühmt, und auch ſonſt wiederholt auf den außerordentlichen Eindruck ſeiner äußern Erſcheinung aufmerkſam macht, ſo hebt auch Lucian vor allem hervor, daß Alexander groß von Statur, ſchön von Geſicht war, und in ſeinem ganzen Weſen wirklich etwas hatte, das mehr, als einen Menſchen anzukündigen ſchien. Der lebhafte, feurige Blick ſeiner Augen habe Begeiſterung verrathen, der Ton ſeiner Stimme ſey äußerſt klar und wohlklingend, kurz, ſeine ganze äußere Erſcheinung durchaus ohne Mangel geweſen. Auch an ausgezeichneten geiſtigen Eigenſchaften habe es ihm nicht gefehlt: er habe durchdringenden Verſtand, Scharfſinn und Gewandtheit des Geiſtes in ungewöhnlichem Grade beſeſſen, und ſey, wie wenige Menſchen, mit der glücklichen Gabe ausgerüſtet geweſen, alles Lernbare ſchnell ſich anzueignen und zu behalten. Ebenſo theilten auch beide die Beziehung auf Pythagoras. Denn auch Alexander ſelbſt verglich ſich mit Pythagoras, und wie

durchaus ſo feſtgehalten, daß man der Darſtellung des Schriftſtellers, wofern man ihn nur aus dem Standpunkt beurtheilt, auf welchen er ſich geſtellt hat, Einheit nicht abſprechen kann.

Apollonius ſich vorzugsweiſe als einen Diener und Freund des Aſklepios betrachtete, ſo wollte auch Alexander in einem ähnlichen Verhältniß zu Aſklepios ſtehen. Ausgedehnte Reiſen, wie Apollonius, machte zwar Alexander nicht, doch zog auch er einige Zeit überall umher, und es ging auch bei ihm alles in's Große, und er beſchäftigte ſich ſtets mit den weitausſehendſten Abſichten und Entwürfen. Nachdem es ihm einmal gelungen war, ſeinen Wahrſagungen und Ankündigungen verborgener Dinge Glauben zu verſchaffen, wurde auch er Gegenſtand allgemeiner Bewunderung. Selbſt äußerlich ſtunden beide einander ziemlich nahe. Der Lehrmeiſter und Liebhaber Alexanders war aus Tyana, und wie Lucian C. 5. ausdrücklich bemerkt, einer jener vertrauteſten Schüler des Apollonius aus Tyana, die mit der ganzen Comödie, welche dieſer weltberühmte Mann ſpielte, genau bekannt waren. In einer ſolchen Schule, ſezt Lucian hinzu, ſey der Held ſeiner Darſtellung gebildet worden (Cap. 3—5.). So ähnlich in dieſen Zügen die beiden Magier einander ſind, ſo groß iſt der Gegenſatz, in welchen die Darſtellungen der beiden Schriftſteller auseinander gehen. Philoſtratus wollte in ſeinem Apollonius das Ideal eines pythagoreiſchen Weiſen und Weltreformators, Lucian in ſeinem Alexander den unübertroffenſten Gaukler und Betrüger, der alle ſeine Fähigkeiten zu den ſchlechteſten Zwecken verwendete, und durch den Mißbrauch ſo edler Kräfte es in Kurzem zu dem erſten Range unter den verrufenſten Uebelthätern brachte, darſtellen. Wenn man das Schlimmſte und Schmählichſte, ſagt Lucian C. 4., was je in verläumderiſcher Abſicht dem Pythagoras nachgeſagt worden, und was er für wahr zu halten, weit entfernt ſey, zuſammennähme, ſo würde alles das immer noch den kleinſten Theil von den Schändlichkeiten ausmachen, die ſich Alexander zu Schulden kommen ließ. Um ſich ein Bild von ihm zu machen, ſolle man ſich einen Charakter vorſtellen, der aus einer bunten Miſchung von Lüge, Trug, Meineid und böſen Künſten aller Art zuſammengeſezt iſt: gewandt, unternehmend, verwegen, unermüdlich, wenn es gilt, Entwürfe ins Werk zu ſetzen, geſchickt, ſich Zu-

trauen und Glauben zu verſchaffen, im Beſitze der Kunſt, ſich für beſſer zu geben, als man wirklich iſt, und ſeine Abſicht ſo täuſchend zu verbergen, daß man das gerade Gegentheil davon zu wollen ſcheint. Gewiß habe es noch keinen gegeben, der nicht nach dem erſten Zuſammentreffen mit dieſem Alexander die Meinung von ihm wegtrug, daß er der beſte, rechtlichſte, und dabei einfachſte und geradeſte Menſch unter der Sonne wäre. Auch Lucian wollte, wie aus Allem erhellt, und ſchon ſein bekannter ſchriftſtelleriſcher Charakter wahrſcheinlich macht, ein Gemälde geben, das die Wirklichkeit in einem ſo viel möglich vergrößerten Maasſtabe darſtellte, nur konnte unter ſeiner Hand kein ſittliches Ideal, ſondern nur eine die Thorheit und Albernheit eines erſchlafften Zeitalters mit der bitterſten Ironie verhöhnende Carrikatur entſtehen. Er würde, wie er ſelbſt andeutet, auch auf Apollonius von Tyana, wenn es ihm gefallen hätte, dieſen zum Gegenſtand ſeiner Darſtellung zu machen, im Ganzen dieſelben Farben aufgetragen haben, mit welchen er nun das Gemälde ſeines Alexander ausſtattete, wenn gleich allerdings der Leztere für ſeine Zwecke noch beſſer, als jener, taugen mochte, da Apollonius, bei aller ſonſtigen Aehnlichkeit, doch mehr ſittlichen Gehalt gehabt zu haben ſcheint, als Alexander, und daher auch von Origenes und andern nicht blos Magier, ſondern auch Philoſoph genannt wird. Aus der Vergleichung der beiden Darſtellungen ſcheint demnach wenigſtens ſo viel zu erhellen, daß wir ſie nur als Extreme nehmen können, von welchen auf beiden Seiten ungefähr gleich viel hinwegzunehmen iſt, um der Wirklichkeit, über die ſie ſo weit hinausgegangen ſind, wieder näher zu kommen.

Dürfen wir dieſer Erörterung zufolge annehmen, daß Philoſtratus keine hiſtoriſche, ſondern eine idealiſirende Darſtellung geben wollte, ſo kehrt die Frage nach dem Zwecke ſeines Werkes um ſo natürlicher zurück. Daß er in ſeinem Apollonius das Ideal eines pythagoreiſchen Weiſen aufſtellen wollte, leidet zwar keinen Zweifel, aber was veranlaßte ihn, eine ſolche Darſtellung gerade in jener Zeit zu geben? Die überwiegende

Wahrſcheinlichkeit iſt, wie ich glaube, und nun weiter zu entwickeln verſuche, dafür, daß die Veranlaſſung dazu im Chriſtenthum lag: es darf von dem Plane ſeines Werks die Abſicht nicht ausgeſchloſſen werden, den weiſen Apollonius von Tyana Chriſtus zur Seite zu ſtellen. Was gegen dieſe Vorausſetzung gewöhnlich eingewendet wird, daß ſie ſich aus keiner Stelle des Werks beweiſen laſſe, da doch die Veranlaſſung nicht fehlte, auf das Chriſtenthum ſich beziehende Bemerkungen einfließen zu laſſen, wie z. B. V. 33., wo er von den Juden redet, ſcheint mir eher für dieſelbe zu ſprechen. Philoſtratus ſchrieb in einer Zeit, in welcher das Chriſtenthum ſchon ſo weit verbreitet war, daß es nicht wohl einen griechiſchen und römiſchen Schriftſteller geben konnte, bei welchem nicht Kenntniß deſſelben vorauszuſetzen wäre. Am wenigſten konnte es einem ſo vielſeitig gebildeten und kenntnißreichen Schriftſteller, wie Philoſtratus war, der noch überdieß, als er ſein Werk verfaßte, am kaiſerlichen Hofe lebte, unbekannt ſeyn. Findet man es nun mit Recht auffallend, daß er, ungeachtet der unläugbaren Aehnlichkeit ſeines Helden mit Chriſtus, ungeachtet der in ſo vielen Stellen ſich darbietenden Gelegenheit, das Chriſtenthum mit keiner Sylbe erwähnt, ſo muß ein ſolches Stillſchweigen vielmehr als ein abſichtliches erſcheinen. Unvereinbar mit der Vorausſetzung einer Beziehung ſeines Werks auf Chriſtus wäre das von ihm beobachtete Stillſchweigen nur in dem Falle geweſen, wenn ſein Werk eine unmittelbare feindliche Tendenz gegen das Chriſtenthum gehabt habe. Allein eine ſolche ihm zuzuſchreiben, ſind wir weder genöthigt, noch berechtigt. Es läßt ſich zunächſt wenigſtens eben ſo gut annehmen, daß es ihm nur um eine einfache Parallele zu thun war. Um ſeinen Gegenſtand rein objectiv zu behandeln, vermied er jede Erwähnung des Chriſtenthums, ob ihm gleich die Rückſicht auf das Chriſtenthum bei ſeiner ganzen Darſtellung vorſchwebte, es galt nur den Verſuch, aus den in der heidniſchen Welt gegebenen Elementen eine idealiſche Perſon derſelben Art, wie die Chriſten in ihrem Chriſtus verehren zu dürfen glaubten, zu geſtalten. Je

objectiver der Gegenſtand behandelt wurde, deſto weniger konnte die Darſtellung ihren Zweck verfehlen, jede Erinnerung an die Abſicht, die ihr zu Grunde lag, und am meiſten eine offen ausgeſprochene Polemik hätte den Eindruck des Ganzen nur ſtören müſſen, es wäre ſogleich als ein bloßes Nachbild, deſſen weſenloſe Geſtalt leicht zu durchſchauen iſt, erſchienen, während nun der Schriftſteller, indem er ſich geheimnißvoll genug den Anſchein gibt, wie wenn er von keinem Chriſtenthum in der Welt wüßte, nur die Sache ſelbſt reden laſſen will, und uns ein vom Chriſtenthum völlig unabhängiges Erzeugniß zu geben ſcheint. Dieſe ſchon durch den Eindruck des Ganzen ſich aufdringende Anſicht möchte, wenn wir einen Blick auf die äußern Verhältniſſe werfen, unter welchen das Werk des Philoſtratus entſtanden iſt, ſich ohne Mühe gegen den Vorwurf einer leeren Hypotheſe vertheidigen laſſen. Die Veranlaſſung, das Leben des Apollonius zu beſchreiben, erhielt Philoſtratus, wie er ſelbſt bemerkt I. 3., durch die Kaiſerin Julia, die Gemahlin des Septimius Severus, die, eine Freundin der Wiſſenſchaften, Sophiſten und Rhetoren um ſich verſammelte, und rhetoriſche Unterhaltungen jeder Art liebte und begünſtigte. Zu dem Kreiſe dieſer gelehrten Umgebungen gehörte auch Philoſtratus *). Daß für rhetoriſche und philoſophiſche Unter=

---

*) Was Philoſtratus (I. 3.) von der Kaiſerin Julia ſagt, daß ſie einen κύκλος von Gelehrten um ſich hatte, und τοὺς ῥητορικοὺς πάντας λόγους ἐπῄνει καὶ ἠσπάζετο, bezeugt auch Dio Caſſius L. LXXV. in dem Auszuge des Xiphilinus c. 15. Plautianus, der Praefectus praetorio, galt bei dem Kaiſer ſo viel, ὥστε καὶ τὴν Ἰουλίαν τὴν Αὐγοῦσταν πρὸς τὸν Σεβῆρον ἀεὶ διέβαλλεν, ἐξετάσεις τε κατ᾽ αὐτῆς καὶ βασάνους κατ᾽ εὐγενῶν γυναικῶν ποιούμενος· καὶ ἡ μὲν αὐτή τε φιλοσοφεῖν διὰ ταῦτ᾽ ἤρξατο καὶ σοφισταῖς συνημέρευσεν. In den Vitae Sophist., die, wenn auch nicht das Werk deſſelben Philoſtratus, doch eines dem ältern ſehr nahe ſtehenden jüngern Philoſtratus ſind, wird c. 30. der Kaiſer Antoninus Caracalla ein Sohn τῆς (ſo iſt ohne Zweifel ſtatt τοῦ zu leſen) φιλοσόφου Ἰουλίας genannt, und es iſt von γεωμέτραι und φιλόσοφοι die Rede, die περὶ τὴν Ἰουλίαν waren, und zu welchen

haltungen dieſer Art ein religiöſer, auf das Verhältniß der alten Religion zum Chriſtenthum ſich beziehender, Gegenſtand gewählt wurde, kann um ſo weniger befremden, da ja ſeit jener Zeit vorzüglich die Sophiſten und Rhetoren es waren, die die alte Religion aufrecht zu erhalten, und ihr dem Chriſtenthum gegenüber eine höhere Bedeutung zu geben ſuchten. Wären wir über die religiöſe Denkweiſe der Kaiſerin und ihrer Umgebung näher unterrichtet, ſo würde ſich hieraus auch der Zweck, welchen die nach ihrem Auftrage verfaßte Lebensbeſchreibung des Apollonius hatte, ſicherer beurtheilen laſſen. Allein hierüber fehlt es uns aus jener überhaupt literariſch ſo armen Periode an Nachrichten. Doch iſt es wohl nicht zu gewagt, den religiöſen Synkretismus, der ſich um jene Zeit immer mehr verbreitete, und welchem insbeſondere mehrere Mitglieder des kaiſerlichen Hauſes und der Familie der Kaiſerin Julia ergeben waren, auch bei ihr vorauszuſetzen. Der Gemahl der Julia, der Kaiſer Septimius Severus zeigte, obgleich Euſebius K.G. IV. 1. von einer Verfolgung unter ſeiner Regierung ſpricht, doch im Ganzen eher eine dem Chriſtenthum günſtige Geſinnung. Das Geſetz, durch welches er nach Spartian c. 17. den Uebertritt zum Chriſtenthnm, wie zum Judenthum, bei ſchwerer Strafe verbot, enthielt, wie auch Neander urtheilt, im Grunde ſogar eine Milderung der ältern Geſetze. Es war den Grundſätzen jenes Synkretismus ganz gemäs, jede der verſchiedenen Religionen, um die eine neben

auch der Sophiſt Philiskus, deſſen Leben a. a. O. beſchrieben wird, gehörte. In den in der Sammlung der philoſtratiſchen Werke befindlichen Briefen des Philoſtratus iſt der dreizehnte an die Kaiſerin Julia gerichtet, in welchem geſagt wird, daß ſie kürzlich ſelbſt einen Vortrag über den Sokratiker Aeſchines gehalten und von dem Stil ſeiner Dialogen geſprochen habe. Dürften wir annehmen, daß vielleicht die Kaiſerin Julia damals, als Sept. Severus einige Zeit in Tyana krank lag, in ſeiner Begleitung war, ſo könnte auch dieſe äußere Veranlaſſung dazu beigetragen haben, ihre Aufmerkſamkeit auf Apollonius hinzulenken. Vgl. Dio Caſſ. LXXV. 15.

der andern beſtehen zu laſſen, auf den ihr einmal zukommenden Kreis zu beſchränken, und die Unterdrückung der einen durch die andere zu verhindern. Es ſollten auf dieſe Weiſe in der Mannigfaltigkeit der Formen nur verſchiedene Modificationen der Einen Religion erſcheinen. Vorzüglich aber waren es die dem Geſchlecht der Kaiſerin Julia näher angehörende Nachfolger des Sept. Severus, die beiden Kaiſer Heliogabalus und Alexander Severus, die uns als ächte Repräſentanten dieſes Synkretismus gelten können. Beide waren Schweſterenkel der Kaiſerin Julia *) und ſo durchaus verſchieden ſie in Hinſicht ihres Charakters und Lebens waren, ſo hatten ſie doch im Ganzen dieſelbe religiöſe Richtung. Nicht das Anſehen der altrömiſchen Staatsreligion wollten ſie erhalten, ſondern als geborne Syrer (auch Julia ſtammte nach Spartian c. 3. aus Syrien, wo ſchon ſeit alter Zeit verſchiedene Religionsformen ſich vermiſchten) den orientaliſchen Sonnencultus als Grundlage und Grundform aller andern Religionsformen einführen. Dieſe Abſicht hatte wenigſtens Heliogabalus. Lampridius ſagt in deſſen Leben c. 3.: Ubi primum ingressus est Urbem, omissis iis, quae in provincia gerebantur, Heliogabalum in Palatino monte juxta aedes imperatorias consecravit, eique templum fecit, studens et Matris typum, et Vestae ignem, et Palladium, et ancilia, et omnia Romanis veneranda in illud transferre templum, et id agens, ne quis Romae Deus nisi Heliogabalus coleretur. Dicebat praeterea, Judaeorum et Samaritanorum religiones et Christianam devotionem illuc transferendam, ut omnium culturarum secretum Helio-

*) Fuit quaedam mulier Maesa, sive Varia, ex Emissena urbe, soror Juliae uxoris Severi Pertinacis Afri. Huic erant duae filiae, Semiamira et Mammaea, quarum majori filius erat Heliogabalus. Julius Capitolinus in dem Leben des Macrinus c. 9. Der Sohn der Mammäa war Alexander Severus. Beide von ihrer Großmutter erzogen, waren Prieſter des Sonnengottes Heliogabalus. Herodian V. 3.

gabali sacerdotium teneret. Vgl. c. 6.: Nec Romanas tantum exstinguere voluit religiones, sed per orbem terrae unum studens, ut Heliogabalus Deus unus ubique coleretur etc. C. 7.: Omnes sane Deos sui Dei ministros esse ajebat, cum alios ejus cubicularios appellaret, alios servos, alios diversarum rerum ministros *). Derſelbe

*) Heliogabalus hatte denſelben Namen mit dem Gott, deſſen Prieſter er war. Heliogabalus iſt abzuleiten von אֵל und גְּבַל. Den Namen Gebal (im Arabiſchen Berg) hatten mehrere phöniciſche und ſyriſche Städte, namentlich die Stadt Byblus. S. Michaelis Suppl. ad lex. hebr. S. 251. Der Gott wurde, wie es ſcheint, beſonders auf Bergen verehrt: auch in Rom wies ihm Heliogabalus ſeinen Sitz auf dem palatiniſchen Berg an. Da er in jedem Falle ein Sonnengott war, ſo ſubſtituirte man die Form Heliogabalus, wofür übrigens auch die Formen Ἐλεγάβαλος und Ἐλαιαγάβαλος bei Dio Caſſius und Herodian vorkommen. Der Sonnencultus war in Phönicien ſehr vorherrſchend. Τοῦτον (θεὸν ἥλιον) ſagt Herodian V. 3. οἱ ἐπιχώριοι σέβουσι, τῇ Φοινίκων φωνῇ Ἐλαιαγάβαλον καλοῦντες. Auch die Stadt Emeſa, in deren Sonnentempel Heliogabalus Prieſter war, hatte ihren Namen von der Sonne, von שֶׁמֶשׁ. Der Tempel, welchen Herodian a. a. O. beſchreibt, war reich an Gold, Silber und Edelſteinen. Auch die benachbarten Barbaren ehrten den Gott durch jährliche koſtbare Geſchenke. Es war hier kein durch Menſchenhand gemachtes, die Geſtalt des Gottes darſtellendes Bild, ſondern ein großer, runder, ſich zuſpitzender Stein, in der Geſtalt eines Kegels, von ſchwarzer Farbe, der vom Himmel gefallen ſeyn ſollte, und auf welchem man das Bild der Sonne zu erblicken glaubte (wie der ſchwarze Stein der Kaaba, der als Symbol des arabiſchen Dionyſos ſchon eines der vormuhammedaniſchen Idole war). Der frechen Verhöhnung alles Sittlichen und Anſtändigen, wodurch Heliogabalus berüchtigt iſt, lag derſelbe Synkretismus zu Grunde, der moraliſch gewendet, zum völligſten Indifferentismus wurde, auf dieſelbe Weiſe, wie wir es bei gnoſtiſchen Secten deſſelben Zeitalters finden, namentlich den Carpocratianern, die mit ihrer monadiſchen Gnoſis, vermöge welcher ſie in Pythagoras, Plato, Ariſtoteles, Chriſtus ſolche ſahen,

Synkretismus und Eklekticismus tritt bei dem Nachfolger des Heliogabalus, dem edlen und frommen Kaiſer Alexander Severus, wenigſtens darin hervor, daß er, wie Lampridius in ſeiner Vita c. 29. meldet, in larario suo et divinos principes, sed optimos, electos, et animas sanctiores, in queis et Apollonium, et, quantum scriptor suorum temporum dicit, Christum, Abraham et Orpheum et hujusmodi ceteros habebat. Dieſes lararium war demnach ein secretum omnium culturarum, wie der Tempel des Heliogabalus. Wie Heliogabalus alle Gottheiten der verſchiedenen Culte auf ſeinen Gott Heliogabalus zurückführte, ſo galten ohne Zweifel dem Alexander Severus die von ihm verehrten göttlichen Männer, Apollonius, Chriſtus, Abraham, Orpheus, als Weſen, in welchen das göttliche Lichtprincip, das den Mittelpunkt ſeiner Wirkſamkeit in der Sonne hatte, ſich in einem höhern Grade als in andern Menſchen manifeſtirte. Es iſt hier nicht zu überſehen, und als ein deutlicher Beweis des Verhältniſſes zu betrachten, in welchem die dem Apollonius zugeſchriebene Religionslehre zu dem in jener Zeit herrſchenden Synkretismus ſtund, daß auch dem Apollonius der Helios vorzugsweiſe als die Eine Gottheit, und das von der Sonne aus wirkende Licht als das Princip jeder höhern Erkenntniß und ſittlichen Vollkommenheit galt. Es iſt dieß dieſelbe hohe Bedeutung der Sonne, welche nach Plato's Vorgang (De Rep. VI. S. 508., wo Plato die Wirkung der Sonne mit der Wirkung des höchſten Guten in der geiſtigen Welt vergleicht) in der Folge beſonders dem das Heidenthum ſo viel möglich vergeiſtigenden und dem Chriſtenthum annähernden Zeitalter des Kaiſers Julian eigen war. (Vgl. Neander über den Kaiſer Julianus und ſein Zeital-

---

die ſich durch die Kraft ihrer reinen und ſtarken Seele zur Monas erhoben haben, in der Sittenlehre den Grundſatz verbanden: die ganze Natur offenbare Gemeinſchaft und Einheit, und erſt die Satzungen der Menſchen, welche dieſem Naturgeſetze zuwider waren, haben die Sünde hervorgebracht. Neander Gnoſt. Syſt. S. 355. f.

ter, Leipz. 1812. S. 107.). Julian ſelbſt, der den Helios als ſeinen beſondern Schutzgott verehrte, und täglich der aufgehenden und untergehenden Sonne opferte (Neander a. a. O. S. 129.), hatte von der Sonne folgende Anſicht: Was für die erſte Stufe des Daſeyns das ewige Gute iſt, das alles Leben aus ſich erzeugt und in Einheit zuſammenhält, das iſt für die zweite Stufe die Offenbarung und das Bild des Guten, der Gott Helios, der auf gleiche Weiſe alle Kräfte und Wirkungen dieſen Weſen mittheilt, ſie als ihr Mittelpunkt unter einander ſelbſt und mit der höhern Stufe zu Einem Ganzen verbindet, und wieder das Bild und die Offenbarung deſſelben in dem über den Wandel und die Vergänglichkeit erhabenen Theile der ſichtbaren Welt iſt die ſichtbare Sonne, die in demſelben Verhältniſſe ſteht zu den übrigen Geſtirnen, als Offenbarungen der übrigen Götter, Leben und Kraft ihnen mittheilt, alle jene Offenbarangen mit ihren ewigen Urbildern verbindet, und ihren geſammten Einfluß auf die materielle Welt verbreitet, in jeder Rückſicht Mittelpunkt des Ganzen, als Offenbarung des Guten auf jeder Stufe des Daſeyns. Die einfache Urſache alles Daſeyns erzeugt mitten unter allen ſchaffenden und geiſtigen Urſachen den größten Gott Helios, aus ſich ſelbſt und ihr durchaus ähnlich. Was jenes Gute unter den höchſten Göttern wirkt, wirkt er unter den Geiſtigen. Jenes wirkt unter ihnen Schönheit, Daſeyn, Vollkommenheit und Einheit, und alles dieſes wirkt auf der folgenden Stufe Helios. Das dritte iſt jene ſichtbare Kugel, die Urſache der Erhaltung für alles Sichtbare. „Ihr glaubt,“ ſchrieb daher Julian an die Alexandriner, „daß der Jeſus Gott ſey, den weder eure Väter geſehen haben noch ihr, nicht aber der, welcher ſeit ewigen Zeiten das ganze Menſchengeſchlecht ſieht und verehrt, und der von den Menſchen verehrt ihr Wohlthäter iſt, der große Helios, das lebendige, beſeelte, geiſtige, wohlthätige Bild des über alle Vernunft erhabenen Vaters.“ Helios ſollte alſo in dieſem Syſtem dieſelbe Stelle einnehmen, welche im Chriſtenthum Chriſtus inne hat. Um das Heidenthum dem Chriſtenthum noch conformer zu machen, bedurfte es nur noch des

Schrittes, welchen der Manichäismus that, den Licht- und Sonnengeiſt Chriſtus zu nennen. Vgl. meine Schrift: das Manich. Rel. Syſtem. Tüb. 1831. S. 204. f.

Dem Synkretismus jener Zeit hatte das Chriſtenthum theils die Duldung, theils die Aufmerkſamkeit zu danken, die ihm damals von den Häuptern des Staats zu Theil wurde. Nach Lampridius (c. 43.) hatte derſelbe Kaiſer Alexander Severus, der Chriſtus in ſeinem Lararium verehrte, ſogar im Sinne, Chriſtus einen Tempel zu erbauen und ihn unter die Götter aufzunehmen: nur der Ausſpruch der heidniſchen Opferwahrſager, die in dieſem Falle den allgemeinen Uebertritt zum Chriſtenthum und die Verödung aller heidniſchen Tempel ankündigten, hielt ihn davon ab. Von der Mutter deſſelben Kaiſers, Julia Mammäa, erzählt Euſebius (K. G. VI. 21.), ſie habe als eine ſehr religiöſe Frau, da der ſo weit verbreitete Ruf des Origenes auch zu ihr gedrungen war, ſehr gewünſcht, den Mann perſönlich kennen zu lernen, und ſich von ſeiner allgemein bewunderten Einſicht in göttliche Dinge ſelbſt zu überzeugen. Sie ließ ihn daher während ihres Aufenthalts in Antiochien durch Soldaten ihrer Leibwache zu ſich berufen. Er blieb einige Zeit bei ihr, und theilte ihr ſehr vieles über die Würde Chriſti und die Vorzüge der chriſtlichen Religion mit. Kann es nun nach allem dieſem unwahrſcheinlich ſeyn, daß auch ſchon einige Zeit früher in demſelben Kreiſe, welchem die genannten Perſonen angehörten, dieſelbe Anſicht vom Chriſtenthum Eingang gefunden hatte, und daß eben damit das gerade damals dem Apollonius von Tyana zugewandte Intereſſe im Zuſammenhang ſtund? Ungefähr um dieſelbe Zeit, in welcher Philoſtratus das Leben des Apollonius beſchrieb, oder wenigſtens nicht lange nachher, ließ ihm der Kaiſer Caracalla ein Heiligthum erbauen (nach Dio Caſſius LXXVII. 18. *τοῖς μάγοις καὶ γόησιν οὕτως ἔχαιρεν, ὡς καὶ Ἀπολλώνιον τὸν Καππαδόκην, τὸν ἐπὶ τοῦ Δομιτιανοῦ ἀνθήσαντα ἐπαινεῖν καὶ τιμᾷν [ὅστις καὶ γόης καὶ μάγος ἀκριβὴς ἐγένετο] καὶ ἡρῷον αὐτῷ κατασκευάσαι*). Sollte einmal der Verſuch gemacht werden, Chriſtus ein ſolches Gegenbild gegenüber zu ſtellen, ſo eignete ſich dazu un-

ſtreitig die Perſon des Apollonius am beſten, welcher, wie Philoſtratus ſelbſt (I. 2.) bemerkt, weder in ſehr alter noch in ganz neuer Zeit lebte *), und da er ſchon urſprünglich nicht blos ein Magier und Zauberer der gewöhnlichen Art geweſen zu ſeyn ſcheint, leicht zum vollkommenen Weiſen idealiſirt werden konnte. Lag die Veranlaſſung, ein ſolches Ideal aufzuſtellen, in der ſynkretiſtiſchen Richtung jener Zeit, ſo erklärt ſich hieraus ſehr natürlich, daß in dem Werke des Philoſtratus jede unmittelbare und abſichtlich polemiſche Beziehung zum Chriſtenthum fehlte, da jener Synkretismus eher in einem friedlichen als feindlichen Verhältniß zum Chriſtenthum ſtund, und demſelben den gleichen Anſpruch auf Wahrheit einräumte, welchen auch andere einzelne Religionsformen hatten. Wie ſehr aber Philoſtratus durch das Ideal, zu welchem er den Apollonius erhob, einem im Geiſte jener Zeit liegenden Intereſſe entgegenkam, zeigt die Aufnahme, die ſeine Idee fand. Die Verehrung des Apollonius ſtieg auf einen immer höhern Grad: nachdem Caracalla zuerſt ihm einen Heiligthum gebaut hatte, wurden ihm bald viele Tempel geweiht, und allgemein bekannt war das in ihnen aufgeſtellte charakteriſtiſche Bild des ehrwürdigen majeſtätiſchen Weiſen, und daß er auch jezt noch in gewiſſen Fällen mit ſeiner wohlthätigen Wirkſamkeit in die menſchlichen Dinge eingreife, wurde nicht bezweifelt. Zum Beweiſe hievon kann dienen, was Flav. Vopiſcus in der Vita Aureliani c. 24. erzählt: Aurelianum de Tyanae civitatis eversione vera dixisse, vera cogitasse; verum Apollonium Tyaneum, celeberrimae famae auctoritatisque sapientem, veterem philosophum, amicum verum Deorum, ipsum etiam pro numine fre-

*) Auffallend iſt, wie genau die Geburt des Apollonius mit der Geburt Chriſti zuſammentrifft. Nach Philoſtratus erlebte Apollonius noch die Regierung Nervas, nur iſt die Zeit ſeines Todes nicht genau bekannt, da man ihn bald achtzig, bald neunzig, bald über hundert Jahre alt werden läßt. Olearius ſezt ſeine Geburt in das Jahr 750. a. U. C. in dem Conspectus chronol. vitae Apoll. praef. XLII.

quentandum, recipienti se in tentorium, ea forma, qua videtur, subito adstitisse, atque haec latine, ut homo Pannonius intelligeret, verba dixisse: „Aureliane, si vis vincere, nihil est, quod de civium meorum nece cogites! Aureliane, si vis imperare, a cruore innocentium abstine! Aureliane, clementer te age, si vis vincere!“ Norat vultum philosophi venerabilis Aurelianus, atque in multis viderat templis ejus imaginem*). Denique statim attonitus et imaginem et statuas, et templum eidem promisit, atque in meliorem rediit mentem. Haec ego, ſezt Vopiſcus hinzu, a gravibus viris comperi, et in Ulpiae bibliothecae libris relegi, et pro majestate Apollonii magis credidi. Quid enim illo viro sanctius, venerabilius, diviniusque inter homines fuit? Ille mortuis reddidit vitam: ille multa ultra homines et fecit et dixit, quae qui velit nosse, graecos legat libros, qui de ejus vita scripti sunt. Ipse autem, si vita suppetat, atque ipsius viri favori usquequaque placuerit, breviter saltem tanti viri facta in literas mittam, non quod illius viri gesta munere mei sermonis indigeant, sed ut ea, quae miranda sunt, omnium voce praedicentur. Wofür anders wurde nach den hier ausgedrückten Vorſtellungen der von Philoſtratus geſchilderte Apollonius von den Heiden der folgenden Zeit gehalten, als für ein zu göttlicher Würde erhobenes, die Gottheit repräſentirendes, ihr gleich zu ehrendes Weſen, von deſſen Gnade Segen und Heil erwartet wurde? Dieſe Vorſtellung einer Chriſto parallelen Würde bezeichnete der Philoſoph Eunapius (Vit. Soph. Prooem.) mit den Worten: Philoſtra-

*) Man ſtellte ihn als einen jugendlichen Alten dar, wie wir aus Philoſtratus VIII. 29. ſehen: Einige ſagen, er ſey über hundert Jahre alt geworden, Greis am ganzen Leibe, aber ungeſchwächt, und mit größerer Anmuth begabt, als die Jugend. Denn es gibt eine Blüthe auch bei Runzeln, die ganz vorzüglich bei ihm ſtattfand, wie die Bildniſſe in dem Tempel zu Tyana beweiſen, und die Reden, die das Alter des Apollonius höher preiſen, als einſt die Jugend des Alcibiades.

tus hätte ſeinen *Βίος Ἀπολλωνίου* eigentlich eine *ἐπιδημία εἰς ἀνθρώπους θεοῦ* nennen ſollen. Auch ſchon Philoſtratus ſpricht IV. 31., wo er den Eindruck beſchreibt, welchen Apollonius in Olympia machte, von Theophanien, die zu ſeiner Ehre gefeiert werden ſollten, die Apollonius aber, um dem Neide zu entgehen, nicht geſtattete. Die Theophanien waren, wie Jacobs zu der genannten Stelle bemerkt, den Epiphanien der chriſtlichen Kirche analoge Feſte der ſichtbaren Erſcheinung eines Gottes, zur Erhaltung des Andenkens einer ſolchen Begebenheit, mit der Vorausſetzung, daß er das Feſt, wenn gleich unſichtbar, doch mit ſeiner Gegenwart beglücke. Man ſah darin, ſowohl in der Erſcheinung des Gottes ſelbſt, als in den Feſten, die in der Erinnerung dieſelbe gleichſam wieder zurückrufen ſollten, Beſuche, *ἐπιδημίας*, die die Gottheit bei den Menſchen machte.

Wie Lucian's Alexander von Abonoteichos zur Beurtheilung des Hiſtoriſchen im Leben des Apollonius einen gewiſſen Maasſtab gibt, ſo kann für die Beziehung, die ihm Philoſtratus zu Chriſtus gegeben haben mag, eine andere Schrift deſſelben Schriftſtellers nicht ohne einigen Nutzen für unſere Unterſuchung verglichen werden. Ich meine Lucian's Schrift über Peregrinus Proteus, welcher, eine ähnliche Geſtalt, wie jener Alexander, das excentriſche, einer lucianiſchen Satyre ſo vielfachen Stoff darbietende, Zeitalter nur von einer andern Seite darſtellt, hauptſächlich aber deswegen für uns merkwürdig iſt, weil ihn Lucian auch mit den Chriſten in Berührung kommen, und ſogar eine nicht unbedeutende Rolle unter ihnen ſpielen läßt. Als er nemlich in Paläſtina die wunderſame Weisheit der Chriſtianer, mit deren Prieſtern und Schriftgelehrten er Umgang pflog, kennen gelernt hatte, brachte er es in kurzer Zeit ſo weit, daß ſeine Lehrer nur Kinder gegen ihn zu ſeyn ſchienen. Er ward Prophet, Gemeindeälteſter, Synagogenmeiſter, kurz Alles in Allem, er legte ihre Schriften aus, und ſchrieb ſelbſt welche in großer Zahl, ſo daß ſie am Ende ein höheres Weſen in ihm zu ſehen glaubten, ſich Geſetze von ihm geben ließen, und ihn zu ihrem Vorſteher (Bi-

ſchof) ernannten. Die Chriſtianer erweiſen nemlich, bemerkt Lucian, noch heute göttliche Verehrung dem bekannten Magier, der in Paläſtina gekreuzigt worden, weil er dieſe neuen Myſterien in die Welt eingeführt hatte (C. 11.). Es iſt eine öfters beſprochene Streitfrage, ob Lucian gerade in dieſem das Verhältniß des Peregrinus zu den Chriſten betreffenden Zuge als hiſtoriſcher Referent, oder nur als ein in ſeiner Weiſe idealiſirender Schriftſteller anzuſehen iſt, eine Frage, die bei dem Mangel an hiſtoriſchen Daten nur von einem allgemeinen Standpunkt aus beantwortet werden kann *). Ich geſtehe offen, daß ich in dem genannten Verhältniß nur eine hiſtoriſche Fiction ſehen kann, und daß mich die Gründe insbeſondere, durch welche Wieland die Glaubwürdigkeit ſeines Geiſtesverwandten zu erweiſen ſucht, gerade vom Gegentheil überzeugt haben. Welches Gewicht können Gründe, wie folgende, haben: „Was in aller Welt hätte Lucian bewegen können, einem ſo bekannten, und bei Vielen ſo angeſehenen Mann, wie Proteus war, durch vorſäzliche Lügen die Ehre abzuſchneiden? Oder was für rechtmäßige Urſachen haben wir, ihn einer ſo ſchändlichen Bösartigkeit zu beſchuldigen, oder für fähig zu halten? Was hatte er dabei zu gewinnen oder zu verlieren, ob Proteus ein laſterhafter, oder ein unbeſcholtener und unſträflicher Mann war? Was hätte die Quelle eines ſo wüthenden perſönlichen Haſſes gegen ihn ſeyn können?“ Die treffendſte Widerlegung dieſer Anſicht ſcheint mir zu ſeyn, was Wieland ſelbſt unmittelbar nachher hinzuſezt: „Er haßte den Schwärmer, nicht den Menſchen, oder er haßte ihn weder mehr, noch weniger, als wie er alle Narren, Aufſchneider, Heuchler, Betrüger und Prätendenten an übermenſchliche Vollkommenheit haßte: er hielt ihn für einen von den Menſchen, deren ganzes Leben eine fortdauernde Lüge und aus Selbſtbetrug erzeugter Betrug anderer Leute iſt; und da Proteus in

*) Man vgl. hierüber die der Wieland'ſchen Ueberſetzung beigegebene Abhandlung über die Glaubwürdigkeit Lucian's in ſeinen Nachrichten von Peregrinus.

dieſer Claſſe ſchwerlich einen ſeiner Zeitgenoſſen über ſich hatte, und eine Menge ſchwacher Menſchen ſich durch die Gaukeleien und den moraliſchen Zauber des außerordentlichen Menſchen bethören ließen: wie hätte der Lucian, der an ſo vielen Orten ſeiner Werke allen Leuten dieſes Gelichters öffentliche und ewige Fehden ankündigt, dieſen Erzſchwärmer eine ſo prunkvolle Tragödie vor ſeinen Augen zu Olympia ſpielen laſſen können, ohne ihm zu thun, wie er ſchon ſo vielen andern weit weniger bedeutenden Afterphiloſophen gethan hatte?" Gerade wenn Lucian von dieſer Seite die eigenthümliche Erſcheinung des Peregrinus auffaßte, ſo lag es ganz in ſeiner Weiſe, das Auffallende und Excentriſche, das Peregrinus an ſich ſchon darbot, zu ſteigern und zu verallgemeinern, um ihn zum Träger einer ganzen Reihe gleichartiger Erſcheinungen jener Zeit zu machen, und es konnte ihm daher gar nicht darauf ankommen, nur ſolche Züge in ſein Gemälde aufzunehmen, die das Leben des Peregrinus in einem hiſtoriſch treuen Abbilde darſtellen. Es war ihm genug, daß der ächte Peregrinus in jedem Falle in einem Grade überſpannt war, der auch anderes, was denſelben Charakter an ſich trug, wenigſtens als vollkommen glaubwürdig erſcheinen ließ, und je vielſeitiger durch eine ſolche Behandlung das ganze Gemälde wurde, je mehr Gelegenheit dadurch der Schriftſteller erhielt, hervorſtehende Blößen ſeines Zeitalters mit der Geiſſel ſeiner Satyre, wie mit Einem Hiebe, zu treffen, deſto vollſtändiger erreichte er den Zweck, welchen er bei einer ſolchen Darſtellung haben konnte. Ich bin daher der Meinung, daß Lucian nur durch die Scene des Feuertods, die Peregrinus in Olympia gab, veranlaßt worden iſt, ihn auch mit den Chriſten in Verbindung zu bringen. Der Tod des Peregrinus (wie gewöhnlich angenommen wird, im J. 168.) und die Abfaſſung der lucianiſchen Schrift, die vielleicht einige Jahre ſpäter geſezt werden darf, fallen in eine Zeit, in welcher die Chriſten in den Verfolgungen, die unter Marc-Aurels Regierung über ſie ergingen, ſchon manches Beiſpiel eines Märtyrertodes gegeben hatten, der durch die freudige Standhaftigkeit, mit welcher ſie ſelbſt den Scheiter-

haufen beſtiegen, die Aufmerkſamkeit der Heiden auf ſie zog, ſie aber nur um ſo mehr als Schwärmer erſcheinen ließ. Es iſt bemerkenswerth, daß Marc-Aurel ſelbſt in der einzigen Stelle in ſeinen Selbſtbetrachtungen, in welchen er die Chriſten erwähnt (XI. 3.), von ihrem Märtyrertod denſelben Ausdruck gebraucht, mit welchem Lucian die Schwärmerei des Peregrinus bezeichnet. Marc-Aurel tadelt a. a. O. die Bereitwilligkeit zu ſterben, wenn ſie nicht Wirkung eigener Ueberzeugung ſey, ſondern einer bloßen Widerſpenſtigkeit, wie bei den Chriſten *). Der Weiſe müſſe mit kalter Vernunft und mit Würde, ohne allen tragiſchen Pomp (ἀτραγῴδως) aus der Welt gehen. Ebenſo nennt Lucian den Tod ſeines Peregrinus. „Laß dir," redet er ſeinen Freund Kronius, an welchen die Schrift gerichtet iſt, an, „den ganzen Hergang des abenteuerlichen Drama erzählen. Du kannteſt ja ſeinen Urheber perſönlich, und weißt alſo, welche ſeltſame Rolle der hochtragiſche Mann, außerordentlicher noch, als alle Helden eines Sophokles und Aeſchylus, während ſeines ganzen Lebens geſpielt hat." Dieſe in tragiſchem Pomp ſich gefallende Schwärmerei hatte Peregrinus nach Lucians Anſicht ganz mit den Chriſten gemein, was war alſo natürlicher, als ihn ſelbſt bei den Chriſten in die Schule gehen zu laſſen, um auf die eigentliche Quelle dieſer Schwärmerei zurückzugehen, und ſie als eine charakteriſtiſche Zeiterſcheinung aufzufaſſen? Es iſt daher nicht zu überſehen, daß Lucian gerade dieſen auffallendſten Zug in dem Charakter ſeines Peregrinus ausdrücklich aus dem Verhältniß ableitet, in welches er zu den Chriſten gekommen war. „Als nemlich", erzählt Lucian C. 12., „aus Veranlaſſung der zuvor genannten neuen Myſterien einmal auch Proteus von der Obrigkeit feſtgenommen, und in's Gefängniß geworfen wurde, trug gerade dieſer Umſtand am meiſten dazu bei, ihn für die ganze Folgezeit mit

*) Μὴ κατὰ ψιλὴν παράταξιν, ὡς οἱ χριστιανοί. Uebrigens vermuthet Eichſtädt Exercit. Antoniniana III., die letzten Worte ſeyen ſpäter eingeſchoben worden, zu welcher Annahme jedoch kein hinreichender Grund vorhanden zu ſeyn ſcheint.

einem gewiſſen Anſehen zu umgeben, und ſein Hang, durch Abenteuer zu der Berühmtheit zu gelangen, nach welcher er von jeher ſtrebte, erhielt dadurch nur noch neue Nahrung. Während er ſo in Banden lag, machten die Chriſtianer, welchen ſeine Gefangennehmung ein großes Unglück dünkte, alle möglichen Verſuche, ihn zu befreien. Allein es gelang nicht, und nun wurde ihm von ihnen alle mögliche Pflege mit der ungewöhnlichſten Sorgfalt erwieſen. Mit Tagesanbruch ſchon ſah man alte Mütterchen, Wittwen und junge Waiſen vor der Thüre ſeines Gefängniſſes harren; die angeſehenern Chriſtianer beſtachen ſogar die Gefangenwärter, und brachten ganze Nächte bei ihm zu; ſie trugen daſelbſt ihre Malzeiten zuſammen; laſen bei ihm ihre heiligen Bücher: kurz, der liebe Peregrinus (denn ſo hieß er damals noch) war ihnen nichts Geringeres, als ein anderer Sokrates. Sogar aus einigen kleinaſiatiſchen Städten erſchienen Abgeordnete der chriſtianiſchen Gemeinden, ihm hülfreiche Hand zu leiſten, ihn zu tröſten, und ſeine Fürſprecher vor Gericht zu ſeyn. Es iſt unglaublich, wie ſchnell dieſe Leute überall bei der Hand ſind, wenn es eine Angelegenheit ihrer Gemeinſchaft betrifft: ſie ſparen alsdann weder Mühe, noch Koſten. Und ſo kamen auch dem Peregrinus damals Gelder von allen Seiten zu, ſo daß ſeine Gefangenſchaft für ihn Quelle einer reichlichen Einnahme wurde. Die armen Leute haben ſich nemlich beredet, mit Leib und Seele unſterblich zu ſeyn, und in alle Ewigkeit zu leben; daher kommt es auch, daß ſie den Tod verachten, und viele von ihnen ſich demſelben ſogar freiwillig hingeben. Sodann hat ihnen ihr vornehmſter Geſetzgeber die Meinung beigebracht, daß ſie alle unter einander Brüder wären, ſobald ſie übergegangen, d. h. die griechiſchen Götter verläugnet, und ſich zur Anbetung jenes gekreuzigten Sophiſten bekannt hätten, und nach deſſen Vorſchriften lebten. Daher verachten ſie alle äußern Güter ohne Unterſchied, und beſitzen ſie gemeinſchaftlich, Lehren, die ſie auf Treu und Glauben, ohne Prüfung und Beweis angenommen haben. Wenn nun ein geſchickter Betrüger an ſie kommt, der die Umſtände ſchlau zu

benützen weiß, ſo kann es ihm in Kurzem gelingen, ein reicher Mann zu werden, und die einfältigen Tröpfe in's Fäuſtchen auszulachen". Dieſe Stelle zeigt wohl deutlich genug, daß Lucians Satyre in der dem Tode des Peregrinus gewidmeten Schrift nicht blos dieſem Schwärmer, ſondern ebenſogut den Chriſten gelten ſollte. Berechtigen uns nun die angegebenen Gründe vorauszuſetzen, daß das Verhältniß, in welches Peregrinus zu den Chriſten gekommen ſeyn ſollte, wohl nur eine freie Zugabe der Compoſition des Schriftſtellers iſt *), ſo können wir aus der lucianiſchen Schrift nur um ſo eher entnehmen, nicht blos, wie genau auch dieſe Claſſe von Schriftſtellern ſchon damals mit dem Chriſtenthum bekannt war (was in jedem Falle die Schrift beweiſt), ſondern hauptſächlich auch, welches Intereſſe man hatte, auf das Chriſtenthum Rückſicht zu nehmen, und wie wenig man es in Darſtellungen

*) Das Stillſchweigen der gleichzeitigen und nachfolgenden Kirchenſchriftſteller über das Verhältniß des Peregrinus zu dem Chriſtenthum, das Wieland als ein ſchweigendes Geſtändniß der Wahrheit der Lucian'ſchen Nachrichten angeſehen wiſſen will, müßte befremden, wenn Peregrinus wirklich eine ſo bedeutende Perſon unter den damaligen Chriſten geweſen wäre, wie nach Lucian angenommen werden müßte, es erklärt ſich aber leicht daraus, daß ſie theils die Schrift Lucians nicht kennen lernten, theils mit der Perſon des Peregrinus zu wenig bekannt waren, als daß ſie etwas Poſitives zur Widerlegung der dem Chriſtenthum geltenden Vorwürfe hätten vorbringen können. Uebrigens iſt auch die Form, in welche Lucian ſeine Nachrichten über das frühere Leben des Peregrinus eingekleidet hat, zur Beurtheilung ihrer Glaubwürdigkeit kein unbedeutendes Moment. Lucian legt ſie einem Fremden in den Mund, welchen er, dem ſchamloſen Cyniker Theagenes gegenüber, der den marktſchreieriſchen Lobredner des Peregrinus macht, in Elis auftreten läßt. Wieland glaubt nun in dem Berichte des Ungenannten nur den Lucian als hiſtoriſch treuen Referenten vor ſich zu haben, mir iſt weit wahrſcheinlicher, daß er dieſe Form der Einkleidung hauptſächlich auch deswegen wählte, um für die Behandlung ſeines Stoffs freiere Hand zu haben.

überſehen zu dürfen meinte, die ein allgemeineres Gemälde des Zeitalters geben ſollten. Ein Lucian konnte eine Erſcheinung, wie das Chriſtenthum war, nur in die Reihe der großen Verirrungen ſetzen, die er in ſeiner Zeit ſah, und mit allen Waffen ſeines gewandten Geiſtes bekämpfen zu müſſen glaubte. Hier konnte keine Verhüllung der eigentlichen Tendenz an der Stelle ſeyn, die Abſicht des Schriftſtellers brachte es vielmehr mit ſich, das Eigenthümliche und Auffallende zur Carricatur zu ſteigern, das Iſolirte und Zerſtreute auf Einen Punkt zuſammenzubringen, und zu einer Gruppe zu vereinigen, um es mit den Pfeilen ſeines Witzes und Spottes um ſo ſicherer treffen zu können *). Ein Philoſtratus dagegen faßte

*) Man vgl. K. G. Jacob, Charakteriſtik Lucians von Samoſata, Hamb. 1832., wo S. 155 f. auch von Lucians Verhältniß zum Chriſtenthum die Rede iſt. Ich ſtimme dem Verfaſſer darin bei, daß ich ebenfalls Neanders Urtheil über Lucian (Allg. Geſch. der chr. Rel. u. Kirche I. S. 249 f.) nicht ganz der Billigkeit gemäß finden kann. Um ſich Lucian's Anſicht vom Chriſtenthum zu erklären, iſt man keineswegs genöthigt, die Quelle derſelben nur in innerer Frivolität zu finden. Lucian ſah auf dem Standpunkt, auf welchem er mit ſo vielen achtungswerthen Zeitgenoſſen ſtund, in dem Chriſtenthum eine neue Geſtalt der jener Zeit eigenen Schwärmerei, und urtheilte über das Chriſtenthum nach dem Eindruck, welchen die Chriſten des zweiten Jahrhunderts auf ihn machten, zu einer Zeit, in welcher, wie wir nicht vergeſſen dürfen, ſich ſchon viel Unlauteres mit dem Chriſtenthum vermiſcht hatte, und insbeſondere der oft zu einſeitig bewunderte chriſtliche Märtyrer-Heroismus von einer ſchwärmeriſchen Richtung nicht ganz freigeſprochen werden kann. Darin ſcheint mir die gerechte Apologie eines Mannes zu liegen, der ſonſt Beweiſe genug gibt, daß es ihm nicht an Sinn für das Wahre und Edle fehlte, und bei den ſatyriſchen Sittengemälden, die er von ſeiner Zeit gab, in gewiſſer Beziehung wenigſtens keine andere, als eine ſittlich ernſte Tendenz haben konnte, wenn ſich auch gleich in ihm ſelbſt, wie mit Recht bemerkt worden iſt (ſ. die Beurtheilung der Jacob'ſchen Schrift in den Jahrb. für wiſſenſch. Krit. 1832. Nro. 110.), der ganze innere Zwieſpalt und

das Chriſtenthum von einer andern Seite auf, er wollte das Edle, das im Chriſtenthum lag, nicht verkennen, ſondern ihm nur etwas zum wenigſten ebenſo Edles zur Seite ſetzen, das Edelſte, das die heidniſche Welt aufzuſtellen hatte. Die Oppoſition lag nur in dem Verſuch der Parallele, und an die Stelle der offenen Polemik trat ein den Schein der Unbefangenheit und Unabhängigkeit gebendes, recht abſichtliches Ignoriren *).

Widerſtreit jenes Zeitalters darſtellt. Wenn übrigens Jacob S. 263. ſich nicht poſitiv darüber ausſpricht, ob Lucian bei ſeinem Spotte über die Verbrennung des Peregrinus zu Olympia an die Märtyrer des chriſtlichen Glaubens gedacht habe, ſo kann ich dieſen Zweifel keineswegs theilen. Lucian müßte in der That der ſcharfe Beobachter der eigenthümlichen Erſcheinungen ſeines Zeitalters nicht geweſen ſeyn, der er unläugbar war, wenn er nicht auch dieſen Stoff bei einer Gelegenheit, wie ſie ihm ſein Peregrinus darbot, nach ſeiner Weiſe benüzt hätte.

*) Daß Lucian das Chriſtenthum und die Schriften der Chriſten weit genauer kannte, als man gewöhnlich annimmt, ſcheint mir aus dem Inhalt der obigen Stelle ziemlich klar zu erhellen. Sind die von ihm hervorgehobenen Züge auf Peregrinus nur übergetragen, ſo werden wir nur um ſo beſtimmter auf die nicht zu ferne liegenden Quellen zurückgewieſen, aus welchen ſie Lucian entnommen haben mag. Der Schilderung der Gefangenſchaft, in welche Peregrinus gekommen ſeyn ſoll, ſcheint ein Hinblick auf die Gefangenſchaft des Apoſtels Paulus vorzuſchweben. Ein nicht minder ſpecieller Zug findet ſich S. 41., wo von Peregrinus geſagt wird, er hatte ſich, wie man behauptet, mit allen Gegenden Griechenlands in briefliche Verbindung geſezt, und an alle namhafte Städte Sendſchreiben erlaſſen, in welchen er ihnen Anordnungen, Ermahnungen und Vorſchriften ertheilte (φασί δὲ πάσαις σχεδὸν ταῖς ἐνδόξοις πόλεσιν ἐπιστολὰς διαπέμψαι αὐτὸν, διαθήκας τινὰς, καὶ παραινέσεις καὶ νόμȣς). Er wählte zu dieſem Zwecke aus ſeinen Freunden eine Anzahl Botſchafter, die er ſeine Todesboten nannte (καὶ τινας ἐπὶ τȣ́των πρεσβευτὰς τῶν ἑταίρων ἐχειροτόνησε, νεκραγγέλȣς καὶ νερτεροδρόμȣς προσαγορεύσας). Pearſon in der Vindiciarum P. I. qua

Wie genau Philoſtratus mit dem Chriſtenthum und der neuteſtamentlichen Urgeſchichte deſſelben bekannt war, und wie ſo deutlich aus ſo manchen Zügen das Original, deſſen Abbild ſein Werk enthielt, hervorleuchtet, muß nun als ein weiteres Moment unſerer Beweisführung in Betracht kommen. Schon die der gegenwärtigen Unterſuchung vorangeſtellte Ueberſicht des Wichtigſten aus dem Leben des Apollonius macht anſchaulich, wie groß die Uebereinſtimmung zwiſchen Chriſtus und Apollonius iſt. Nur vom Geſichtspunkt dieſer Parallele aus laſſen ſich die verſchiedenen Seiten, die die ganze merkwürdige Erſcheinung des Apollonius darbietet, auf eine befriedigende Weiſe unter eine das Ganze zuſammenfaſſende Einheit bringen. Er iſt Lehrer und Reformator, Prophet und Wunderthäter, durch Leiden erniedrigt und durch Wunder verherrlicht, wie Chriſtus. Um aber die ſo hervorſtechenden Beziehungen

---

argumenta pro S. Ignatii epistolis e veterum testimoniis afferuntur, et a Dallaei exceptionibus vindicantur Cap. II. Patr. Ap. Ed. Ootel. P. II. S. 277 bemerkt über dieſe Stelle: Habemus hic epistolas a jamjam morituro ad insigniores civitates missas, cum exhortationibus: quod fecit S. Ignatius, neque ante Peregrinum praeter eum opinor, quisquam: habemus viros ex sociis suis institutos, tanquam legatos scilicet ἐχει-ροτόνησε πρεσβευτὰς, plane ut apud Ignatium Epist. ad Smyrnaeos χειροτονῆσαι θεοπρεσβευτήν, et ad Magnesios χειροτονῆσαι διάκονον εἰς πρεσβεῦσαι ἐκεὶ θεοῦ πρεσβείαν, habemus eos legatos a Peregrino appellatos νερτεροδρόμους, ut apud Ignatium χειροτονῆσαι τινὰ, ὃς δυνήσεται θεοδρόμος καλεῖσθαι. Man könnte nur darüber etwa zweifelhaft ſeyn, ob nicht die Briefe des Apoſtels Paulus gemeint ſind, offenbar aber paßt das Ganze beſſer auf die Briefe des Ignatius, und es läßt ſich die von Pearſon behauptete Beziehung kaum verkennen. Statt aber mit Pearſon vorauszuſetzen, Peregrinus habe den Ignatius nachgeahmt, in der Abſicht, famam eodem modo acquirere, quo acquisivisse Ignatium putavit, iſt die Annahme weit natürlicher, nur Lucian habe ſeinen Peregrinus zur Parodie der chriſtlichen Märtyrer mit einem von dem Märtyrer Ignatius entlehnten Zuge ausgeſchmückt.

noch zu größerer Anſchaulichkeit zu bringen, müſſen wir eine Reihe einzelner Züge, die mir keinen geringen Beitrag zur Entſcheidung unſerer Frage zu geben ſcheinen, in's Auge faſſen.

Die Geburt des außerordentlichen Mannes erinnert ſogleich auf eine auffallende Weiſe an die Geburt Jeſu. Nachdem ſchon vor der Geburt auch Apollonius der Mutter, die ihn gebären ſollte, durch eine himmliſche Erſcheinung als ein göttliches Weſen kund gethan war, verkündigten bei der Geburt ſelbſt, hier wie dort, Wundererſcheinungen die Größe des Neugebornen, der ſowohl dem Himmel, als der Erde angehören ſollte. Analog iſt aber dabei hauptſächlich auch dieß, daß, wie bei der Geburt Jeſu Engel Gottes auf der Erde erſchienen, und bei den Hirten auf dem Felde Chorgeſänge der Freude und des Preiſes anſtimmten, ſo hier die ſangreichen Schwäne, als Diener der Gottheit, über der auf einer Wieſe von der Geburt überraſchten Mutter einen Chor bildeten, und ein freudiges Lied erſchallen ließen. Schon in frühen Jahren ſprach ſich in beiden das Göttliche, das in ihnen wohnte, als eine eigenthümliche Richtung ihrer Natur aus, auch Apollonius weilte am liebſten in dem Tempel des Gottes, welchem er ſich weihte, und zog durch die Proben der Weisheit, die er gab, die Bewunderung derer, die ihn kennen lernten, auf ſich. Die Art und Weiſe, wie beide lehrend und umherreiſend und von einem engern Kreiſe vertrauter Schüler umgeben, wirkten, die Lehrvorträge, die ſie in Tempeln und an andern öffentlichen Orten vor dem Volke hielten, die Erinnerungen, die ſie Einzelnen gaben, die Wunder, die ſie verrichteten, die Weiſſagungen, die ſie vernehmen ließen, alles dieß hat im Allgemeinen eine unverkennbare Aehnlichkeit, überraſchend iſt dann aber beſonders die in einzelnen Zügen hervortretende Uebereinſtimmung. Daß unter den Wundern, die Apollonius that, namentlich auch einige Dämonen-Austreibungen ſind, muß mit Recht Aufmerkſamkeit erregen, da der Glaube an dämoniſche Beſitzungen wenigſtens in der Form, in welcher er unter den Juden herrſchende Volksvorſtellung war, bei den griechiſchen und römiſchen Schriftſtellern zur Zeit des Philo-

ſtratus ſich nicht wohl möchte nachweiſen laſſen, wie ja der griechiſchen Religion auch ſchon die Vorſtellung böſer Dämonen beinahe ganz fremd blieb *). In dem Leben des Apollonius aber begegnet uns jener Glaube an dämoniſche Beſitzungen ganz auf dieſelbe Weiſe, wie wir ihn bei den jüdiſchen und neuteſtamentlichen Schriftſtellern, namentlich in den Evangelien, finden. Man nehme aber überdieß noch die ſchon früher in dieſer Beziehung beſonders hervorgehobenen Beiſpiele von Dämonen-Austreibungen, die wir IV. 20. 25. finden. Welche auffallende Aehnlichkeit hat insbeſondere die Erzählung von dem Dämon, der dem drohenden Worte des Apollonius weichend den corcyräiſchen Jüngling verließ, mit der Erzählung von den beiden beſeſſenen Gergeſenern (Matth. 8, 28 f. Marc. 5, 1 f. Luc. 8, 26 f.)! Auch Apollonius übt eine die Dämonen quälende, für ſie unwiderſtehliche Gewalt aus. Wird man doch bei dieſem Zuge, der ſchon an und für ſich bemerkenswerth genug iſt, ſogar auch durch den gebrauchten Ausdruck an die evangeliſchen Geſchichtſchreiber erinnert. Wie der Beſeſſene bei Lucas 8, 28. mit lauter Stimme rief: *Τί ἐμοὶ καὶ σοὶ Ἰησῦ, υἱὲ τῦ θεῦ τῦ ὑψιςῦ; δέομαί συ, μή με βασανίσῃς*, ſo wird bei Philoſtratus IV. 25. von der Empuſa, die Apol-

*) Auch nach Creuzer Mythol. und Symb. Th. III. S. 70. war es die eigene, bei den Juden ſeit dem Exil ſich ausbildende Pneumatologie, woraus jene Begriffe von Dämonen (*δαιμόνια*) als Geiſtern böſer Menſchen, welche in den Leib anderer fahren, und ſie plagen, entſpringen. Dieſe Form der Dämonologie iſt unſtreitig auf den perſiſchen Dualismus zurückzuführen, nach welchem Uebel und Krankheiten aller Art, die den Menſchen plagen, eine Wirkung der Dews Ahrimans ſind. Nur bei Joſephus finden wir dieſelben dämoniſchen Beſeſſenen, wie im N. T. und bei Philoſtratus. Man vgl. mit der Erzählung IV. 20., was Joſephus Antiq. VIII. 2. 3. erzählt: Der Dämonenbeſchwörer Eleazar befahl dem Dämon, welchen er aus einem Kranken austrieb, zum Zeichen für die Zuſchauer, daß er den Menſchen wirklich verlaſſen habe, ein in der Nähe ſtehendes, mit Waſſer gefülltes Gefäß umzuwerfen.

lonius entlarvte, geſagt: δακρύοντι ἐῴκει τὸ φάσμα, καὶ ἐδεῖτο μὴ βασανίζειν αὐτὸ, μηδὲ ἀναγκάζειν ὁμολογεῖν, ὅ,τι εἴη. Die Erzählung der Todtenerweckung, die Apollonius in Rom verrichtete, darf man nur leſen, um ſogleich in ihr das unverkennbare Nachbild der entſprechenden neuteſtamentlichen Erzählung Luc. 7, 11. Marc. 5, 39. zu ſehen. Wie es nach Lucas 7, 12. ein Jüngling, der einzige Sohn einer Wittwe, war, der ſchon vor die Stadt hinausgetragen wurde, ſo iſt es bei Philoſtratus ein erwachſenes, ſchon dem Bräutigam verlobtes Mädchen, deſſen Bahre Apollonius begegnet. Der Befehl, die Bahre niederzuſetzen, die bloße Berührung, und wenige ausgeſprochene Worte reichen hier wie dort hin, den Todten wieder zum Leben zu bringen. Mag man vielleicht auch zugeben, daß ſolche Züge, wenn ſie für ſich betrachtet und im Zuſammenhang einer Erzählung gefunden werden, die uns, der Natur der Sache nach, in einen ganz andern Kreis von Verhältniſſen verſezt, nur den Eindruck eines zufälligen Zuſammentreffens machen, ſo dringt ſich doch, wenn man eine ganze Reihe ſo auffallender Analogien vor ſich ſieht, wenn man die große Gleichartigkeit des Gepräges, das das Ganze an ſich trägt, nicht läugnen kann, der Gedanke an eine, ſelbſt in das Einzelne gehende, Abſichtlichkeit immer wieder unwillkührlich auf. Eben dieſen Eindruck muß, nur in einem noch höhern Grade, derjenige Theil der Lebensgeſchichte des Apollonius machen, der in den beiden lezten Büchern enthalten iſt. Man kann ihn mit Recht die Leidensgeſchichte des Apollonius nennen, ſo vollkommen ſchließt er ſich in derſelben Bedeutung, in welcher die Lebensgeſchichte Jeſu mit ſeiner Leidensgeſchichte ſchließt, an die vorangehende Geſchichte der öffentlichen Wirkſamkeit des Apollonius an, nur ſcheinen dem Verfaſſer des Werks dabei auch einige Züge aus der Geſchichte des Apoſtels Paulus vorgeſchwebt zu haben, die er in ſeine Darſtellung verwebte. Der Gedanke, daß der wahre Weiſe ſeine Seelengröße durch eine, ſelbſt die Aufopferung des Lebens nicht ſcheuende, alle Schrecken des Todes verachtende Geſinnung bewähren müſſe, iſt der Grundgedanke des Ganzen. Apollonius konnte, da er

ſich nicht blos, wie Jeſus, auf die Grenzen eines einzelnen Landes beſchränkt, ſondern das römiſche Reich in dem ganzen Umfange ſeiner Grenzen zum Schauplatze ſeines Lebens und Wirkens gemacht hatte, nur vor den Kaiſer ſelbſt als den Richter geſtellt werden, der das entſcheidende Urtheil über ihn ſprechen ſollte. Auch er ging, vorausſehend, was ihm begegnen ſollte, ungeachtet der abmahnenden Vorſtellungen, durch die ihn kleinmüthige Freunde und Schüler von dem gefährlichen Schritte zurückzuhalten ſuchten, nur von dem vertrauteſten Jünger begleitet, mit freiem Entſchluſſe ſeinem Schickſal entgegen, obgleich es ihm ein Leichtes geweſen wäre, demſelben auszuweichen. Der Urheber der Anklage war, wie bei Jeſus, einer ſeiner eigenen Jünger, der, ob er ſich gleich längere Zeit in der nächſten Umgebung des Lehrers befand, doch ſchon bei frühern Gelegenheiten die Geſinnung zeigte, die ihn einer ſolchen Handlung fähig machte. Euphrates, welchen auch Origenes (Contra Cels. VI. 41.), dem Möragenes zufolge, als Anhänger des Apollonius nennt, war noch zu der Zeit, als Apollonius in Aegypten ſich aufhielt, und mit Veſpaſian ſich beſprach, von Apollonius ſeines beſondern Vertrauens gewürdigt, und dem Kaiſer neben Dion als einer der weiſen Männer, der voll Eifer für ſeine Sache ſey, und von ihm über ſein Unternehmen zu Rathe gezogen zu werden verdiene, empfohlen worden (V. 31 f.). Aber ſchon damals hegte er insgeheim Mißgunſt gegen Apollonius, da er ſah, daß der Kaiſer mehr auf ihn hörte, als die ein Orakel Befragenden auf die Götterſprüche, und während Dion den Kaiſer bat, ihn mit ihrem Meiſter Apollonius, wegen ſeines Widerſpruchs gegen ihn, da er ihm nie vorher widerſprochen habe, zu verſöhnen, ließ Euphrates nach der Abreiſe des Kaiſers ſeinen Zorn in öffentliche Schmähungen ausbrechen, welchen Apollonius als Philoſoph nur Gründe der Vernunft entgegenſetzte. Als hierauf Apollonius ſeine Reiſe zu den äthiopiſchen Gymnoſophiſten antrat, war es Euphrates, der durch Ränke und Verläumdungen ſie voraus mit Verdacht gegen Apollonius zu erfüllen ſuchte, damit er, wenn er käme, von ihnen

geringgeſchäzt würde (VI. 9. 13.). Nach der Rückkehr aus Aethiopien wurde der Zwieſpalt mit Euphrates immer mehr durch tägliche Unterredungen erweitert (VI. 28.), und zulezt ging Euphrates in ſeinem Haſſe gegen Apollonius ſo weit, daß er eine, wie es ſchien, unmittelbar gegen Domitian gerichtete, Aeußerung des Apollonius zum Gegenſtand einer Anklage vor dem Kaiſer machte, die die Gefangennehmung des Apollonius und die gerichtliche Unterſuchung, die er vor Domitian zu beſtehen hatte, nach ſich zog (VII. 9. VIII. 3.) Das Motiv einer Anklage, die aller Wahrſcheinlichkeit nach nichts anderes, als das Todesurtheil des Apollonius zur Folge haben konnte, war, wie bei dem Verräther Jeſu, niedrige Geldgier. Er entzweite ſich mit Apollonius, bemerkt Philoſtratus ſchon I. 13., weil ihm dieſer ſpottend vorwarf, alles um des Geldes willen zu thun, und ihn zu bewegen ſuchte, der Geldgier zu entſagen, und die Philoſophie nicht feil zu haben. Apollonius ſelbſt erklärte (VI. 13.), er habe für ſeine Perſon keinen Zwiſt mit Euphrates gehabt, da er ihn aber von Geldgier heilen und abhalten wollte, nicht jede Art von Gewinn für preiswürdig zu halten, ſo habe ihm ſein Rath nicht angemeſſen, noch ausführbar für ihn geſchienen. Er halte dieſes für Tadel, und laſſe deswegen nicht ab, dieſes oder jenes gegen ihn anzuſtiften. Einen Beweis ſeiner Geldgier gab Euphrates, als der Kaiſer Veſpaſian (V. 38) ihn aufforderte, ſich etwas von ihm auszubitten. An Euphrates ſehe man, ſagte ferner Apollonius ſelbſt in ſeiner Apologie (VIII. 7, 11.), was ſich ein Philoſoph durch Schmeichelei gegen Mächtige zu verſchaffen wiſſe, denn dieſem ſeyen dadurch nicht Güter, ſondern Ströme des Reichthums zugefloſſen, ſo daß er ſchon an dem Wechſeltiſche Vorleſungen halte, als Höker und Unterhöker, Zöllner und Oboluskipper, alles zugleich, Verkäufer und Waare. Es gebe keinen ſchlechtern Menſchen, als Euphrates. Ebenſo wird Euphrates auch in den dem Apollonius zugeſchriebenen Briefen als ein von Habſucht und Gewinnſucht beherrſchter, niedrig geſinnter Menſch geſchildert (Vgl. Br. I—VIII.). Unter den Anklagepunkten, wegen welcher Apollonius

ſich vor Domitian vertheidigen mußte, ſind für den Zweck unſerer Parallele beſonders die Beſchuldigungen zu bemerken, daß er ſich vom Volk Gott nennen laſſe, und mit politiſchen Neuerungen umgehe (VIII. 5. 7, 7. 11.). Daß das Benehmen beider vor Gericht den gleichen Charakter ruhiger Würde und unerſchrockener Standhaftigkeit an ſich trägt, läßt ſich von ſelbſt erwarten, doch fehlt es auch hier nicht an einzelnen näher zuſammentreffenden Zügen. Dem Benehmen, das Jeſus den gegen ihn auftretenden falſchen Zeugen entgegenſezte, und der Zurechtweiſung, die Jeſus von den Dienern wegen verlezter Ehrerbietung gegen den Hoheprieſter erfuhr, entſpricht, was VIII. 2. über das Schweigen vor Gericht als die vierte der daſelbſt genannten Tugenden bemerkt iſt, nebſt dem VIII. 4. erzählten Zuge: während dem Kaiſer alles daran gelegen war, den Apollonius vor recht vielen Zeugen der ihm gemachten Anſchuldigungen zu überführen, achtete Apollonius ſo wenig auf den Kaiſer, daß er nicht einmal auf ihn blickte, und da ihm der Ankläger den Uebermuth vorwarf, und ihm befahl, auf den Gott aller Menſchen zu ſchauen, erhob Apollonius die Augen nach der Decke, anzeigend, daß er zum Zeus aufſchaue, den aber, der ſich auf eine ſo gottloſe Weiſe ſchmeicheln ließ, hielt er für ſchlechter, als den Schmeichler ſelbſt. Der Mißhandlung, die Jeſus durch den ihm angelegten Purpurmantel und die ihm aufgeſezte Dornenkrone erlitt, iſt die ebenſo ſchimpfliche Behandlung analog, die Domitian gegen Apollonius ſich dadurch erlaubte, daß er ihm Bart und Haupthaar abſcheeren ließ (VII. 24.). Mit den Spottreden, die über Jeſus ergingen, läßt ſich die ſpöttiſche Aeußerung vergleichen, die der Tribun, der den Apollonius aus dem Gefängniß führte, gegen ihn that: „Ich habe", ſagte der Tribun, „eine Vertheidigung für dich in Bereitſchaft, die dich von der Schuld befreien wird. Laß uns vor die Stadt gehen, und wenn ich dir mit dem Schwerdte den Hals abhaue, ſo iſt die Klage dadurch widerlegt, und du biſt frei; erſchreckſt du mich aber, ſo daß ich das Schwerdt fallen laſſe, ſo mußt du nothwendig für etwas Göttliches gelten, und du wirſt mit Recht

gerichtet.“ Nicht minder wird man bei den Troſtreden, die Apollonius an die Genoſſen ſeiner Schickſale richtete, an die Troſt- und Ermahnungsworte des leidenden und ſterbenden Jeſus erinnert. Da Apollonius nach dem Plane des philoſtratiſchen Werks nicht wirklich zum Tode verurtheilt werden ſollte, ſo mußte der ganze Gang ſeiner Leidensgeſchichte ein anderer ſeyn, aber es ſcheint nun, wie ſchon oben bemerkt wurde, dem Verfaſſer um ſo mehr neben der Parallele mit Jeſus auch die Parallele mit dem Apoſtel Paulus vorzuſchweben, an deſſen Schickſal in Rom, wie er es ſelbſt 2 Timoth. 4, 9—18. beſchreibt, wir durch die Gefangenſchaft des Apollonius, in welcher er nur ſeinen Gefährten Damis zur Seite hatte, durch ſeine Apologie vor dem Kaiſer und den Erfolg derſelben, durch die Freunde, die er an dem Conſul Teleſinus und dem Praefectus praetorio Aelian, ſelbſt in der nächſten Umgebung des Kaiſers, gewann, zu denken veranlaßt werden. Ja es könnte ſogar die Bemerkung, auf welche (VII. 4.) abſichtlich Gewicht gelegt wird, es ſey etwas ganz anderes geweſen, unter Domitian für das allgemeine Beſte aufzutreten, als unter Nero, auf einen Vorzug hinzuweiſen ſcheinen, der dem Apollonius vor dem Paulus gegeben werden ſoll. Die größte Verſchiedenheit findet in Hinſicht der Kataſtrophe ſtatt, mit welcher die Leidensgeſchichte beider endigt, aber abgeſehen von dem Hauptfactum derſelben, welchen überraſchenden Analogien begegnen wir auch hier wieder! Wie Jeſus nicht blos ſeinen Tod, ſondern auch ſeine auf ſeinen Tod folgende Auferſtehung vorausſagt, ſo iſt ſich auch Apollonius des ſiegreichen Ausgangs ſeiner Sache voraus gewiß. Er behauptet ſchon VII. 14., daß er für ſeinen Leib keine Gefahr laufe, und von der Tyrannei nicht ſterben werde, wenn er auch es wollte. Vgl. VII. 41. Und wie Jeſus ſchon vor ſeinem Tode ſeine Jünger nach Galiläa gehen hieß, und ihnen hier den Ort bezeichnete, wo er mit ihnen wieder zuſammentreffen werde (Matth. 26, 32. 28, 7. 10. 16.), ſo befahl Apollonius dem Damis den Tag zuvor, ehe er vor Domitian zur gerichtlichen Unterſuchung ſeiner Sache ſich ſtellen mußte, ſich auf den

Weg nach Puteoli zu begeben, und daſelbſt an einem beſtimmten Orte ſeiner Erſcheinung zu harren. Als ein vom Tode Erſtandener konnte freilich Apollonius nicht erſcheinen, aber doch erſcheint auch er gerade jezt auf dieſelbe momentane Weiſe, wie Jeſus mit ſeinem nach ſeinem Tode ätheriſch verklärten Leibe ſeinen Jüngern zu erſcheinen pflegte, und ſein Erſcheinen wird ſehr bedeutſam mit dem Erſcheinen eines wieder vom Tode Erweckten verglichen. Auf die Frage des Damis: „ob er ihn lebendig wieder ſehen werde, oder wie?“ antwortete Apollonius lachend: „wie ich glaube lebendig, wie du aber glaubſt, wieder aufgelebt (ὡς μὲν ἐγὼ οἶμαι ζῶντα, ὡς δὲ σὺ οἴει, ἀναβεβιωκότα VII. 41.).“ Ueberhaupt wird ja der Unterſchied zwiſchen einem Wiedererweckten und Lebenden dadurch ausgeglichen, daß der Tod des wahren Weiſen nur ein Scheintod iſt. Denn nicht wirklich ſtarb Sokrates, behauptete Apollonius VIII. 2., ſondern es ſchien nur den Athenern ſo *). Als Damis ſich nach der Anweiſung des Apollonius in die Gegend von Puteoli begeben, und hier mit dem Philoſophen Demetrius, mit welchem er zuſammentraf, ſchon den auf immer entriſſenen edlen und trefflichen Freund, welchen er nicht mehr zu ſehen glaubte, laut beklagte, erſchien plötzlich **) Apollonius mit

---

*) Ungefähr ebenſo, wie die chriſtlichen Doketen Chriſtus nur zum Scheine leiden und ſterben ließen.

**) Daß das räthſelhafte Verſchwinden aus dem Gerichtsſaal und das plötzliche Erſcheinen in Puteoli nach dem Sinne des Schriftſtellers als ein Wunder anzuſehen iſt, erhellt deutlich aus der Stelle VIII. 12. „Wie haſt du,“ fragt Demetrius, „einen ſo weiten Weg in ſo kurzer Friſt zurückgelegt? Apollonius antwortete: „Außer dem Widder (des Phrixus) und den wächſernen Flügeln (des Dädalus) glaube alles!“ und hiedurch legte er ſeine Sendung einem Gotte bei. „Ueberall,“ ſagte Demetrius „und zu jeder Zeit glaube ich, daß ein Gott für deine Thaten und Reden ſorgt, von dem dann herrührt, was dir widerfährt.“ Lüderwald freilich in ſeinem Antihierokles S. 111. meint, aus allen Umſtänden, da die Gerichte in den warmen Ländern früh vor ſich gingen, und noch eine Sache wegen eines Teſtaments zu entſcheiden war (VIII. 9.),

den Worten: „Ihr werdet ihn ſehen, oder vielmehr, ihr ſehet ihn ſchon.“ „Lebend?“ ſagte Demetrius. „Biſt du aber geſtorben, ſo haben wir noch nicht aufgehört, dich zu beweinen.“ Da ſtreckte Apollonius die Hand aus und ſagte: „Da nimm! Wenn ich dir entſchlüpfe, ſo bin ich ein Schattenbild aus Perſephone's Reiche, dergleichen die unterirdiſchen Götter den Muthloſen und Trauernden zeigen, wenn ich aber berührt von dir verweile, ſo überzeuge auch den Damis, daß ich lebe und meinen Leib nicht abgeworfen habe.“ Jezt konnten ſie nun nicht mehr zweifeln, ſondern ſtanden auf, und hiengen ſich an ihn und umarmten ihn (VIII. 12.). Wer kann hier umhin, an den zweifelnden Thomas zu denken, deſſen Zweifel Jeſus dadurch hob, daß er ſich an ſeinen Händen und an ſeiner Seite von ihm betaſten ließ (Joh. 20, 24. f.)? Daß auch das irdiſche Leben des Apollonius mit einer wunderbaren Aufnahme in den Himmel ſchließt, fällt nach dem ſchon oben Angeführten von ſelbſt in die Augen, nicht ganz unbeachtet möchte hier jedoch bleiben dürfen, daß der Himmelfahrt auch eine gewiſſe Höllenfahrt vorangeht. Es ſcheint nicht ohne eine beſondere Abſicht geſchehen zu ſeyn, daß Apollonius erſt nach der Verurtheilungsſcene vor Domitian und nach ſeinem Wiederauftre-

ergebe ſich ganz deutlich, daß Apollonius dieſe Reiſe in einer ſchnellen und begünſtigten Schifffahrt gethan habe, zumal, da er die Inſel Kalypſo (sic! vgl. VII. 41.) als den erſten Platz ſeiner Gegenwart beſtimmte, aber wegen ihrer glücklichen Kürze erlaubte er es dem Demetrius, ſie einem Gott beizumeſſen. Wenn Apollonius ſchon in allen vorhergehenden Proben als ein unächter Wunderthäter klar erkannt worden, ſo könne ihm aus dieſem einzigen Umſtande die Wunderkraft nicht erhärtet werden. Denn das Verſchwinden ſey ein bloßer Mißverſtand (es ſey nur ein ſchnelles Hinweggehen geweſen) und wie viele Exempel habe man von unglaublich ſchnell bewerkſtelligten Reiſen! In der That eine Probe von Scharfſinn, aus welcher hinlänglich zu erſehen iſt, welches ſchöne Seitenſtück zu den natürlichen Erklärungen der Wunder Chriſti Lüderwald durch ſeine natürliche Erklärung der Wunder des Apollonius gegeben hat!

ten in Olympia auch die Höhle des Trophonius beſuchte, dann aber es für nothwendig erklärte, in Lebadea hinabzuſteigen, weil er mit dem Trophonius noch nicht zuſammengekommen ſey, ob er gleich ſchon einmal in ſeinem Tempel geweſen ſey. Dieß war ſein Hinabgang in den Hades, und recht eigentlich drang er als ſiegreicher Held und ſtarker Erbrecher der Pforten der Unterwelt hinab, indem er, als die Prieſter Schwierigkeiten machten, ihn hinabgehen zu laſſen, am Abende mit den ihn begleitenden Jünglingen zu der Mündung ging, vier der Spieße herauszog, durch welche der Eingang verſchloſſen war, und dann mit ſeinem Philoſophen-Mantel, wie zu einer Unterredung bekleidet, unter die Erde ging. Nach ſieben Tagen kam er wieder heraus, ſo lange noch niemand, der das Orakel beſucht hatte, darin geblieben war, und brachte ein ſeiner Frage vollkommen entſprechendes Buch mit. Denn er hatte den Trophonius gefragt: „welche Tugend hältſt du für die ſchönſte, und welche Philoſophie für die reinſte?" Das Buch aber enthielt die Lehrſätze des Pythagoras, ſo daß alſo auch das Orakel dieſer Weisheit beiſtimmte (VIII. 19.). Die Sagen über ſein Lebens-Ende lauten zwar verſchieden, daß aber ſein Hingang nicht der Hingang eines gewöhnlichen Menſchen war, erhellt auch daraus, daß er auch nach dem Tode noch kräftige Zeichen des Lebens gab, und ſich auf ähnliche Weiſe, wie Chriſtus an Saulus, an einem Gegner ſeiner Hauptlehre, der Lehre von der Unſterblichkeit, verherrlichte. Einem Jünglinge, der der wahren Lehre nicht beiſtimmte und behauptete, Apollonius ſey entſchieden todt, erſchien er plötzlich, ſo daß der Jüngling wie wahnſinnig aufſprang, und den Anweſenden zurief: „Sehet ihr nicht den weiſen Apollonius, wie er hier unſern Geſprächen zuhört, und bewunderungswürdige Rhapſodien von der Seele ſingt?" Da ihn die andern nirgends ſahen, ſagte der Jüngling: „Es ſcheint, daß er nur zu mir gekommen iſt, um mit mir über das, was ich nicht glaubte, zu ſprechen (VIII. 31.)"*).

*) Es ließen ſich noch mehrere einzelne mit dem Obigen zuſammenhängende Züge anführen, die einen gewiſſen Seitenblick auf das

So reiht ſich beinahe in ununterbrochener Folge das Eine an das Andere an, und es findet ſich kaum ein bedeutender

---

Chriſtenthum und die neuteſtamentlichen Schriften zu verrathen ſcheinen. Hier nur noch folgende: VIII. 21. wird ausdrücklich bemerkt, in Griechenland habe man die Jünger des Apollonius Apollonier genannt. Wozu dieſe Bemerkung? Von einer Secte der Apollonier weiß ſonſt niemand. Die Apollonier ſollen wohl nur die Parallele zu den Chriſtianern ſeyn. Chriſtianer waren die Anhänger Chriſti zuerſt in Antiochien genannt worden, und dieſe Stadt war es, in welcher das Chriſtenthum zuerſt in den heidniſchen Ländern feſten Fuß gewonnen hatte. Aber über eben dieſe Stadt fällt Philoſtratus (III. 58.) das harte Urtheil, daß Antiochien nach gewohnter Weiſe frevelte, und an helleniſchen Studien keinen Theil nahm. Deßwegen wollte Apollonius nach ſeiner Rückkehr aus Indien nicht in ihr weilen. Was wir unter dieſem Frevel (ὑβϱίζειν) der Antiochener zu verſtehen haben, iſt wohl am beſten durch die Erfahrungen zu erläutern, die der Kaiſer Julian in Antiochien machte, als er ſich im J. 362 vor ſeinem Feldzuge gegen die Perſer daſelbſt aufhielt, von welcher Zeit aus wir mit Recht auf die frühere zurückſchließen dürfen. Denn ſchon ſo lange waren damals die Tempel in dieſer Stadt verſchloſſen, daß, wie Libanius geſteht, ſich nur noch wenige Greiſe dort befanden, welche der alten Religion kundig waren. Der Kaiſer aber zog ſich durch ſeine mit der Gemüthsart der Antiochener durchaus contraſtirenden Sitten und Grundſätze den Spott der Vornehmen zu, und machte ſich bei dem Volk als ein Feind des Chriſtenthums verhaßt, ſo daß beide das Chi und das Kappa, die Herrſchaft des Conſtantius und des Chriſtenthums, zurückſehnten. Dieſe Irreligioſität der Antiochener ſchmerzte den für das Heidenthum begeiſterten Kaiſer tief, und er hielt eine Strafrede an den Senat, „daß jeder von ihnen ſeiner Frau erlaube, was ſie habe, den Galiläern zu geben, und daß ſie die Armen von ihren Gütern ernährten, und dadurch viel zur Beförderung des Atheismus bei dieſen Leuten wirkten, daß ſie an ihren Geburtstagen große und prächtige Gaſtmähler anſtellten, und an dem jährlichen nach ſo langer Zeit erſt wieder gefeierten Feſte (des Apollo von Daphne, deſſen Cultus Julian mit allem Glanze erneuern wollte) keiner auch nur Oel zur Anzündung des Lichts oder das ge-

Zug des Urbildes, der ſich nicht auch in dem Nachbilde nachweiſen ließe. Kann man, wenn man Bild und Gegenbild ver=

---

ringſte Opfer darbringe.“ S. Neander über den Kaiſer Julian S. 168. Iſt es unwahrſcheinlich, daß ſich jenes Urtheil über Antiochien auf die alte Vorliebe der Stadt für das Chriſtenthum bezieht? Unter dieſer Vorausſetzung iſt die obige Stelle um ſo bemerkenswerther, da ſie die einzige iſt, in welcher ſich die Verſtimmung des Philoſtratus gegen das Chriſtenthum nicht undeutlich ausdrückt. Dagegen kann man nicht umhin, einen neuen Anklang an das N. T. zu vernehmen, wenn er auch ſeinen Apollonius das bekannte Gleichniß von den Schafen und Wölfen gebrauchen läßt (VIII. 22.). Die Schafe waren ſeine Jünger, dieſe glaubte er in einſame Orte führen zu müſſen, damit nicht die Wölfe (die Geſchäftsleute oder Händler, *ἀγόραιοι*) in die Heerde einfallen. VII. 34. ſezt Apollonius ſeine Hoffnung auf die Zeit, die Liebe zur Weisheit und das *θεῶν πνεῦμα*. Olearius bemerkt hiezu: rara apud profanos locutio, quam Babylone didicisse Apollonium puto, sic enim rex Nabuchodonosor in suo edicto Dan. IV. 8. Danieli *πνεῦμα θεῶν ἅγιον* tribuit: adde eod. cap. comm. 18., idemque cum *σοφίᾳ* jungitur ibidem V. 1[illegible]. Gewiß dürfen wir nicht ſo weit zurückgehen. Das allerdings ungewöhnliche Wort iſt nach der griechiſchen Grundbedeutung als der Hauch der Gottheit zu nehmen, kaum aber läßt ſich die Anſpielung an das neuteſtamentliche *πνεῦμα* erkennen, und daraus iſt wohl die Wahl gerade dieſes Worts zu erklären. Als (I. 18.) ſeine Jünger ihn von dem Vorhaben ſeiner Reiſe nach Indien abzubringen ſuchten, ſagte er: „Ich habe mir die Götter zu Berathern genommen, und meinen Beſchluß ausgeſprochen. Euch aber habe ich prüfen wollen, ob ihr ſtark wäret zu dem, wozu ich Kraft fühle. Da es euch nun hieran gebricht, ſo gehabt euch wohl und philoſophirt. Ich muß dahin gehen, wohin mich die Weisheit und der Dämon führt.“ Man vgl. hiemit Matth. 16, 21. f. Jeſus fing an ſeinen Jüngern darzuthun, daß er nach Jeruſalem gehen und vieles leiden müſſe. Petrus wollte ihn davon abhalten mit den Worten: *οὐ μὴ ἔσται σοι τοῦτο. Ὁ δὲ στραφεὶς εἶπε τῷ Πέτρῳ· ὕπαγε ὀπίσω μου, σατανᾶ· σκάνδαλόν μου εἶ· ὅτι οὐ φρονεῖς τὰ τοῦ θεοῦ, ἀλλὰ τὰ τῶν ἀνθρώπων.* Auf die Nothwendigkeit der Selbſtverläugnung in ſeiner Nachfolge (vgl.

gleicht, und nach dem Eindrucke urtheilt, welchen theils einzelne Züge durch ihre ſo auffallende Eigenthümlichkeit, theils insbeſondere das ganze Gemälde in ſeiner Einheit machen muß, zweifelhaft ſeyn, nach welchem Ideal Philoſtratus das Bild ſeines Helden entwarf, und welche Idee er in ſeinem Werke ausführen wollte, wenn er auch gleich ſo wenig als ein Maler bei ſeinem Gemälde für nöthig erachten konnte, ſeinem Kunſtwerke eine uns über ſeine Bedeutung mit klaren Worten belehrende Inſchrift zu geben? *)

Es gehört nicht zu dem Zweck unſerer Unterſuchung, nun, nachdem wir die vielfachen Berührungspunkte im Ganzen und Einzelnen dargelegt haben, auch in die Differenzen, die ſich zwiſchen dem Vorbild, das dem Geiſte des Philoſtratus vorſchwebte, und dem von ihm gegebenen Nachbilde nachweiſen laſſen, näher einzugehen. Sie fallen ohnedieß von ſelbſt in die Augen. Nur wegen des Uebergangs zum Folgenden iſt dieſe Seite der Sache mit wenigen Worten zu berühren. So auffallend die Aehnlichkeit iſt, mit welcher der von Philoſtratus geſchilderte Apollonius Chriſtus gegenübertritt, ſo unver-

---

Matth. 16, 14. f.) erinnert Apollonius ſowohl I. 18. als auch beſonders V. 43. Doch genug hiemit des Einzelnen!

*) In Beziehung auf die von Hierokles zwiſchen Chriſtus und Apollonius gezogene Parallele gilt daher ganz, was Huetius Dem. ev. S. 671. bemerkt: Cognoscitur, ecquod sibi exemplum ad imitandum Philostratus in adornando hoc dramate proposuerit. Quamobrem Hierocli comparationem Apollonii cum Christo instituenti argumentum non defuit. Verum scire debuerat, imaginem sese cum eo, ad cujus speciem delineata fuerat, ore composuisse, omnemque a se in elevandis Christi Domini miraculis ac meritis collocatam operam eadem confirmasse, cum virtutum omnium ac mirificorum operum laudes in commentitium suum Heroem conferre cupiens non melius aliunde, quam ex vera Jesu Christi historia arcessere eas potuerit. Auch ſchon Huetius hat S. 674. eine größtentheils paſſende Zuſammenſtellung der parallelen Züge aus dem Leben Jeſu und dem des Apollonius gegeben.

kennbar iſt doch, wie ſehr wir bei dieſer ganzen Erſcheinung auf dem Boden der heidniſchen Welt feſtgehalten werden. Wenn wir auch von einzelnen Flecken, die da und dort in dem hier aufgeſtellten Ideale ſich vorfinden mögen, hinwegſehen, da ſie ja im Grunde nur als Inconſequenzen des Schriftſtellers zu nehmen ſind, oder auf Vorausſetzungen beruhen, deren Grund ſich nicht mit hinlänglicher Sicherheit ermitteln läßt *), ſo

---

*) Man vgl. hierüber Tennemann Geſch. der Philoſ. Bd. V. S. 202. „Apollonius verſichert den Damis, ſeinen Begleiter, daß er alle Sprachen verſtehe, ohne ſie gelernt zu haben, aber er bedarf eines Dollmetſchers bei den Indiern; er verſichert, alles zu wiſſen, und weiß nicht, daß er von dem Euphrates bei den ägyptiſchen Gymnoſophiſten verläumdet worden. Die Geſchichte von der Verbindung des Apollonius mit dieſem Euphrates, einem ſtoiſchen Philoſophen, ſeine Erbitterung über denſelben, als er glaubte, durch dieſen Mann verdunkelt zu werden, die gehäſſige Schilderung von dem Charakter deſſelben, die dem Urtheil des jüngern Plinius, der den Euphrates perſönlich kannte, und ſehr ſchäzte, völlig widerſpricht, iſt ſo voll von Widerſprüchen, Ungereimtheiten, und wirft ſelbſt auf des Apollonius Charakter ſo viel Schatten, daß hieraus ſchon allein die unlautere Zuſammenſetzung des Ganzen und die hiſtoriſche Unzuverläßigkeit des Philoſtratus erhellet." Mehrere ähnliche Züge, zum Theil dieſelben, wie namentlich den den Dollmetſcher betreffenden, hat ſchon Euſebius hervorgehoben (Contra Hierocl. c. 14. f.). In Anſehung des Euphrates macht Euſebius c. 33. noch beſonders darauf aufmerkſam, daß Apollonius denſelben nebſt dem Dion früher vor dem Kaiſer Veſpaſian gelobt, und dieſem ihn als einen guten und weiſen Rathgeber empfohlen habe. *Εὖγε τῆς προγνώσεως τȣ͂ ἥρωος!* ruft Euſebius aus. Gut und weiſe ſey Euphrates geweſen, ſolange Apollonius noch keinen Streit mit ihm hatte, ſobald er aber in Streit mit ihm gerathen war, ſey nach VIII. 7, 11. ſogleich etwas ganz anderes aus ihm geworden. Offenbar habe Apollonius den Euphrates ſowohl gelobt und getadelt, und ungeachtet der Kenntniß der Zukunft, welcher er ſich rühmte, ihn nicht gekannt. Bei allem Edelmuth, welchen Apollonius ſonſt bewieſen haben möge, habe er doch gegen Euphrates als Sykophant gehandelt, was um ſo

ſind doch alle jene Momente, in welchen ſich das vom Chri=ſtenthum angeregte religiöſe Leben, ſeinem tiefern Grunde nach,

---

mehr auffallen müſſe, da Euphrates ein zu ſeiner Zeit ſehr be=rühmter Philoſoph geweſen ſey, der auch jezt noch von den Freun=den philoſophiſcher Studien ſehr geſchäzt werde. War Euphra=tes ein ſo ausgezeichneter Philoſoph, ſo könne die Urſache, warum Apollonius ſich über ihn beſchwerte, nur darin gelegen ſeyn, daß Euphrates das Schlechte, das Apollonius that, haßte. Auch darin habe Apollonius ſeinen Blick in die Zukunft nicht bewährt, daß er eine apologetiſche Rede, die er vorzutragen keine Gelegenheit hatte, mit aller Sorgfalt ausarbeitete c. 41. Eine ſchwere An=klage erhebt Euſebius noch in Beziehung auf die beiden Stellen VII. 9. VIII. 7, 26. Nach der erſten Stelle hatte Apollonius vor einem Bilde Domitians die Worte geſprochen: „O Thor, wie wenig begreifſt du die Parcen und die Nothwendigkeit! Der Mann, dem nach dir zu herrſchen beſtimmt iſt, wird auch, wenn du ihn tödteteſt, wieder aufleben.“ In der zweiten Stelle er=klärte er ſich hierüber vor Domitian ſo: „Wenn ich die Schmei=chelei liebte, würde ich ſagen, ich hätte auch an dich gedacht, als du von Vitellius hier eingeſchloſſen wareſt, und der Tempel des Zeus auf der Höhe der Stadt in Brand geſteckt wurde. Vitel=lius glaubte, ſeine Sache werde den glücklichſten Erfolg haben. Da es aber den Parcen anders gefiel, kam er mit ſammt ſeinen Planen um, und du biſt jezt an ſeiner Stelle. Da mir aber die Harmonie der Schmeichelei mißfällt, — denn ich meine, es fehlt ihr an Takt und Wohllaut, — ſo mag mir dieſe Saite zerſchnit=ten werden, und du magſt glauben, ich hätte damals nicht an dich gedacht, ſondern allein von den Parcen und der Nothwen=digkeit gehandelt; denn dieß, behauptet er (der Ankläger), hätte ich gegen dich geſagt. Und doch dulden auch viele der Götter die=ſen Ausſpruch (Il. XVI. 433.).“ Dagegen bemerkt nun Euſebius a. a. O. c. 43.: „Hier ſtellt uns jene wahrheitliebende Schrift (ſo nennt Euſebius das Leben des Apollonius, weil Hierokles in ſei=nem φιλαλ. λόγος den Philoſtratus wegen ſeiner Liebe zur Wahr=heit rühmte) den Apollonius zugleich als Schmeichler und Lüg=ner und eher als alles andere, denn als Philoſophen dar. Denn dieſer edle Mann, der ſich zuvor ſo ſtark gegen Domitian geäußert hat, ſchmeichelt ihm jezt, und gibt ſich das Anſehen, als ob das,

bewegt, dem Schriftſteller völlig fremd geblieben. Wir vermiſſen hier überall den durchgreifenden Gegenſatz der Sünde

---

was er in Jonien über die Parcen und die Nothwendigkeit geſagt hatte, gar nicht gegen ihn, ſondern vielmehr für ihn geſagt worden wäre. So nimm nun doch, o Schriftſteller, deine Schrift zur Hand, und lies, wenn du für die Wahrheit wieder nüchtern geworden biſt, was du zuvor geſchrieben haſt, mit klarer und wahrheitliebender Stimme dir ſelbſt vor, wie er während ſeines Aufenthalts in Epheſus jene Männer, Nerva und ſeine Freunde, von Domitian abzog u. ſ. w. VII. 8. — wie er von den Parcen und der Nothwendigkeit ſprach und zeigte, daß auch Tyrannen die Beſchlüſſe des Schickſals nicht ändern können. Wer nun nach ſolchen Reden dem Tyrannen ſchmeichelt, und ſich den Schein gibt, es ſey in allem dieſem nichts gegen ihn geſagt, wie kann ein ſolcher von dem Vorwurf der Schlechtigkeit und einer unedlen Denkungsart freigeſprochen werden?" Sollte es auch nicht gelingen, den Apollonius, wie er uns in der Darſtellung des Philoſtratus erſcheint, gegen alles, was ihm in den drei hier hervorgehobenen Haupt-Anklagepunkten zur Laſt gelegt wird, zu rechtfertigen, ſo erſcheint doch alles bei näherer unpartheiiſcher Betrachtung in einem weit mildern Lichte. 1) Eines Dollmetſchers bedient ſich allerdings Apollonius nach II. 26. in der Unterredung, die er in der Stadt Taxila mit dem indiſchen Könige Phraotes hatte. Es iſt aber dabei nicht zu überſehen, daß nach II. 23. der König ſelbſt den Dollmetſcher mit den Boten zu Apollonius geſchickt hatte, die ihn mit der Meldung, daß ihn der König auf drei Tage zu ſeinem Gaſtfreunde mache, in die Hauptſtadt führen ſollten. Der Gebrauch des Dollmetſchers erſcheint demnach mehr nur als die an den orientaliſchen Höfen in Anſehung der ankommenden Fremden gewöhnliche Sitte, und es iſt nirgends angedeutet, daß ſich Apollonius deßwegen eines Dollmetſchers habe bedienen müſſen, weil er ſich ſonſt mit dem indiſchen Könige nicht hätte unterreden können. Man kann auf dieſen Punkt um ſo weniger Gewicht legen, da ja doch der Beſitz einer außerordentlichen Gabe nie den Gebrauch der gewöhnlichen natürlichen Mittel ausſchließen kann. Ebenſo wenig kann es auch befremden (was Euſebius ebenfalls a. a. O. hervorhebt, daß Apollonius ſich wundert und überraſcht erſcheint, als ihn der indiſche König plötzlich in griechi-

und der Erlöſung, welchen das Chriſtenthum dem religiöſen Verhältniß des Menſchen zu Gott zu Grunde legt. Die Auf=

ſcher Sprache anredete. Apollonius konnte die höhere Kenntniß, die ihm zugeſchrieben wird, beſitzen, ohne daß ſie gerade in jedem einzelnen Augenblicke, auch dann, wenn er nicht gerade abſichtlich davon Gebrauch machen wollte, ſich von ſelbſt wirkſam äußern mußte. 2) Den Euphrates lobt Apollonius gegen Veſpaſian V. 31. nur in der Beziehung, ſofern auch er wie Dion dem Kaiſer einen Rath zu geben hatte, der als ein kluger und verſtändiger angeſehen werden konnte, und eine genauere Erwägung verdiente. Mit der Rolle, die Euphrates in dem Leben des Apollonius ſpielt, contraſtirt freilich gar ſehr das große Lob, das dieſem Philoſophen andere Schriftſteller, namentlich der jüngere Plinius (Ep. I. 10.) ertheilen. Plinius, der ihn in Syrien näher kennen gelernt hatte, ſpricht mit der größten Achtung und Bewunderung von ihm, nicht blos als Philoſophen, ſondern als Menſchen. Vitae sanctitas summa, comitas par. Insectatur vitia, non homines: nec castigat errantes, sed emendat. Sequaris monentem attentus et pendens et persuadebere tibi, etiam, quum persuaserit, cupias. Was berechtigt uns aber, die Schilderung des Plinius für eine in dem Grade treue und unbefangene zu halten, daß wir nicht auch bei Euphrates eine ſchwache Seite vorausſetzen dürfen, von welcher Philoſtratus, ohne eine zu große Ungerechtigkeit gegen ihn zu begehen, wenigſtens Anlaß nehmen konnte, ihn in das Verhältniß zu Apollonius zu ſetzen, in welchem er uns erſcheint? Wir dürfen nämlich nicht vergeſſen, daß auch der Euphrates des Philoſtratus eine reine hiſtoriſche Perſon ſchon deßwegen nicht ſeyn kann, weil Apollonius ſelbſt dieß nicht iſt. Beide erſcheinen gerade in dem Theile der Geſchichte des Apollonius, der hier in Betracht kommt, in blos fingirten Verhältniſſen. Der Charakter des Euphrates kann daher in keinem Falle einen Schatten auf den Charakter des Apollonius zurückwerfen, da wir den Euphrates nur ſo zu nehmen haben, wie ihn Philoſtratus uns ſchildert, und, warum er ihn gerade ſo ſchilderte, nicht näher beurtheilen können. 3) Scheinbarer iſt der den Domitian betreffende Punkt, und doch kommt auch hier alles auf eine bloße Zweideutigkeit zurück, die das Urtheil des Euſebius ſogleich als ein ſehr ungerechtes erſcheinen

gabe, die Apollonius realiſiren ſoll, iſt zwar allerdings, den Zuſtand der Welt und der Menſchen zu verbeſſern, was aber das Bedürfniß einer Umänderung des ſittlich=religiöſen Zuſtands der Menſchen begründet, ſind nur die einzelnen im Leben des Menſchen da und dort hervortretenden Verirrungen und Verkehrtheiten, ohne daß dieſe auf die tiefer liegende Eine Quelle alles ſittlichen Verderbens in demjenigen Sinne zurückgeführt ſind, in welchem das Chriſtenthum von dem Begriff der Sün-

---

läßt, Philoſtratus habe hier die Würde und den Charakter ſeines Helden ſo ſehr vergeſſen, daß er ihn als gemeinen Schmeichler und Lügner erſcheinen laſſe. Daß Apollonius ſagt, wenn er dem Domitian ſchmeicheln wollte, ſo könnte er ſeinen Worten die obige Deutung geben, weil er aber nicht ſchmeicheln wolle, ſo wolle er von dieſer Deutung keinen Gebrauch machen, iſt in keinem Falle eine wirkliche Schmeichelei. Hätte aber auch Apollonius von jener Deutung wirklich Gebrauch gemacht, ſo hätte er doch nichts anders geſagt, als was von ſelbſt in ſeiner Rede über die Macht des Schickſals lag. Der Vorwurf der Schmeichelei hat um ſo weniger Grund, da unmittelbar nach jener Stelle die ernſte für Domitian gar nicht ſchmeichelhafte Schlußermahnung folgt. Mit welchem Rechte kann aber Apollonius, nur dieß kann noch gefragt werden, in Beziehung auf die Aeußerung, die er that, ſchlechthin zu Domitian ſagen: μηδὲν ἡγοῦ τῶν σῶν ἐντεθυμῆσθαί σε, da doch jene Aeußerung vor einer Bildſäule Domitians geſchah? Man könnte ſagen, es ſollen auch dieſe Worte nur auf jene für Domitian ſchmeichelhafte Deutung gehen, von welcher er keinen Gebrauch machen wolle. So können die Worte in jedem Falle genommen werden, und die Zweideutigkeit liegt demnach nur darin, daß Apollonius zugleich ſchlechthin zu ſagen ſcheint, er habe den Domitian gar nicht gemeint, auch nicht in nachtheiligem Sinne. Aber auch ſelbſt in dem Falle, wenn die Worte auf VII. 9. ſollten bezogen werden müſſen, Apollonius demnach zu läugnen ſcheint, was er zuvor nachtheiliges gegen Domitian geſagt hatte, können ſie doch immerhin ſo genommen werden: Glaube nicht, daß ich dabei ſpeciell nur an dich gedacht habe. Ich hatte dabei die Macht des Schickſals überhaupt im Auge. In jedem Fall iſt es nur der Vorwurf einer gewiſſen Zweideutigkeit, der hier gemacht werden kann.

de, und der Thatſache der der menſchlichen Natur eigenthümlichen Sündhaftigkeit ausgeht. Daher fehlt auch jede Ahnung einer Erlöſung, durch welche ein völlig neues Prinzip des ſittlich-religiöſen Lebens des Menſchen geſezt werden ſoll, und das Höchſte, was eine ſolche Ahnung eines die menſchliche Natur umbildenden ſittlich-religiöſen Strebens etwa andeuten mag, iſt nur die Forderung einer nicht blos negativen, ſondern poſitiven Gerechtigkeit, oder die Lehre, daß kein Unrecht Thun noch nicht Gerechtigkeit ſey. Die Grundlehre des Chriſtenthums, daß der Menſch der Vergebung der Sünde bedarf, um in ein, ein neues ſittlich-religiöſes Leben in ihm begründendes, Verhältniß zur Gottheit treten zu können, iſt in ihrer höhern Beziehung ſo wenig anerkannt, daß ſogar die geradezu entgegengeſezte Behauptung aufgeſtellt wird, es gebe Vergehungen, für welche ihrer Natur nach die Gottheit ſelbſt keine Verſöhnung gewähren könne (VIII. 7, 7.). Nirgends aber tritt der Mangel einer tiefern ſittlich-religiöſen Bedeutung in dem Leben dieſes Weltreformators auffallender hervor, als in der Beziehung, die ihm auf dem Punkte, auf welchem ſeine Thätigkeit ſich zur Löſung der höchſten Aufgabe concentriren ſoll, nur zum politiſchen Zuſtand der damaligen römiſchen Welt gegeben wird. Als das allgemeinſte, in das Geſammtleben der Menſchen verderblich eingreifende, Uebel erſcheint doch nur der von den römiſchen Imperatoren ausgeübte tyranniſche Druck, und die ganze Thätigkeit des Weltreformators zum Beſten der Welt beſteht demnach, von dieſer Seite betrachtet, nur theils in ſeinen Bemühungen für eine die Freiheit des Einzelnen ſichernde Regierungsweiſe, theils in den Wirkungen des Beiſpiels, das in der heroiſchen Charakterſtärke eines über die ſittliche Erſchlaffung ſeines Zeitalters erhabenen Weiſen gegeben wird. So wendet ſich ſeine Thätigkeit gerade auf dem Punkte, von welchem aus ſie am meiſten auf das innere ſittliche Leben des Menſchen einwirken ſollte, mehr nur dem Aeußern und Politiſchen zu. Wo aber, wie wir es hier wahrnehmen, der Gegenſatz der Sünde und Erlöſung nicht in dem innerſten Mittelpunkt des religiöſen Lebens aufgefaßt iſt, da kann auch

der Erlöſer, der in die Mitte dieſes Gegenſatzes vermittelnd hineintreten ſoll, keine lebendige Geſtalt gewinnen. An die Stelle deſſen, welchen das Chriſtenthum als den wahrhaft erſchienenen Welterlöſer vor Augen ſtellt, tritt daher hier nur ein durch Lehre und Beiſpiel wirkender Weiſer, aber auch dieſer iſt ja, was hier der Hauptgeſichtspunkt ſeyn muß, keine lebendige Geſtalt, ſondern nur ein der ſelbſtſtändigen Realität und der Wirklichkeit des Daſeyns ermangelndes Bild, nur der ſchwache ſchattenähnliche Reflex eines lebensvollen Originals, ohne welches jenem Bilde ſogar der ſchöpferiſche Gedanke, der es hervorrief, fehlen zu müſſen ſcheint. Iſt in Chriſtus Göttliches und Menſchliches, Urbildliches und Hiſtoriſches zur vollkommenſten Einheit des Weſens vereinigt, ſo ſteht dagegen, was in Apollonius Wahrheit und Wirklichkeit hat, tief unter der Idee, welcher es nachgebildet werden ſoll, und was in ihm dieſer Idee ſich anzunähern verſucht, hat ſich alsbald von dem Boden der Wirklichkeit, auf welchem es als lebenskräftiges Princip wirken ſoll, losgeriſſen. Jede Vergleichung des Urbilds und Nachbilds kann daher nur dazu dienen, das eigentliche Weſen des Chriſtenthums, dem Heidenthum gegenüber, in ein klares Licht zu ſetzen, und es iſt in dieſer Beziehung vollkommen richtig, was G. Olearius in ſeiner Ausg. der Werke des Philoſtratus in der Praef. zu der Vita Apoll. S. XXXIX. urtheilt: Non male meruisse Henr. Morum existimem, qui in mysterio pietatis (IV. 2, 4.) ex instituto demonstrare conatus fuit, quam dissimilem Christo Apollonium extitisse ex ipsa Philostrati historia appareat. Cujus operae a cl. Theologo praestitae vel ille insignis est usus, ut pateat, quam inepta sit humana ratio, lumine fidei destituta, quae vel in idea, ut loquuntur philosophi, veram atque perfectam virtutem, qualis in Jesu Christo refulsit, et in exemplum sequacibus ejus proposita fuit, concipiat atque delineet. Quod quantum ad divinam religionis christianae excellentiam faciat adstruendam, nemo tam coecus est, qui non videat.

Was daher in der Erſcheinung des Apollonius dem Chriſten-

thum Analoges, der im Chriſtenthum geoffenbarten Wahrheit Entſprechendes zu ſeyn ſcheint, iſt zulezt immer nur wieder eine der wahren Realität ermangelnde Idee, ein bloßer Schein, ein Erzeugniß des Doketismus. Es iſt daher gewiß ſehr charakteriſtiſch und zur richtigen Beurtheilung des Verhältniſſes des Heidenthums zum Chriſtenthum im Allgemeinen ſehr beachtenswerth, daß jener an die Stelle der Realität tretende Schein, wie im Leben des Apollonius überhaupt, ſo auch auf einzelnen Punkten, in der Darſtellung deſſelben, vor allem in der Art und Weiſe, wie Philoſtratus ſeinen Apollonius, ſtatt ihn, wie man gemäs der Parallele mit Chriſtus erwarten ſollte, wirklich ſterben zu laſſen, nur in Todesgefahr kommen läßt, womit ſodann auch das obige, über den wirklichen Tod des Sokrates als einen bloßen Scheintod gefällte, Urtheil in einem natürlichen Zuſammenhang ſteht, offen genug hervortritt. Wo die Idee nicht in ihrer wahrhaft ſubſtanziellen Bedeutung aufgefaßt iſt, muß ſich ihr Weſen immer wieder in bloßen Schein auflöſen, und dieſer Schein wird ſich da am wenigſten verbergen können, wo ihm die Wahrheit der Idee am unmittelbarſten gegenübertritt. Es iſt immer nur ein gewiſſer Schimmer der Idee, der der wahren Subſtanz und dem vollen Glanz der Idee gegenüber zurückbleiben kann. Ebendarum iſt der gnoſtiſche Doketismus, wie er gerade auf derjenigen Seite des jener Zeit eigenen Religionsſynkretismus ſich geltend machte, auf welcher das Heidenthum am meiſten dem Chriſtenthum ſich anzunähern beſtrebte, eine ſo merkwürdige Erſcheinung. Aber ebenſo beachtenswerth iſt dann auch, wie die alte Religion und Philoſophie ſelbſt auf den lichteſten Punkten, auf welchen ihr eine unläugbare Ahnung der reellen Wahrheit des Chriſtenthums aufging, ſich ihres Doketismus bewußt zu werden begann, ſeine Nichtigkeit fühlte, und ihn ſelbſt beſtritt. Das Merkwürdigſte in dieſer Beziehung bleibt wohl immer jene bekannte Stelle in Plato's zweitem Buche vom Staate, in welcher man ſeit alter Zeit eine überraſchende, gleichſam prophetiſche Vorherverkündigung der im Chriſtenthum geoffenbarten Wahrheit zu erblicken glaubte. Plato

will (De Rep. S. 360. f.) den Gerechteſten und Ungerechteſten nach der ganzen Strenge des Begriffs gegeneinanderſtellen. „Wir wollen nicht das Geringſte abnehmen, weder dem Ungerechten von der Ungerechtigkeit, noch dem Gerechten von der Gerechtigkeit, ſondern hier jeden in ſeinem Beſtreben vollendet ſetzen. Zuerſt der Ungerechte ſoll es machen, wie die recht tüchtigen Meiſter. Er muß, weil er ſeine Thaten verſtändig unternimmt, mit ſeinen Ungerechtigkeiten verborgen bleiben, wenn er uns recht tüchtig ungerecht ſeyn ſoll; wer ſich aber fangen läßt, den muß man nur für einen ſchlechten halten. Denn die höchſte Ungerechtigkeit iſt, daß man gerecht ſcheine, ohne es zu ſeyn. Dem vollkommen Ungerechten müſſen wir alſo auch die vollkommenſte Ungerechtigkeit zugeſtehen, und ihm nichts davon abziehen. Nachdem wir nun dieſen ſo geſezt, ſo laßt uns den Gerechten neben ihn ſtellen in unſerer Rede, den ſchlichten und biedern Mann nach Aeſchylos, der nicht gut ſcheinen will, ſondern ſeyn. Das Scheinen muß man ihm alſo nehmen. Denn wenn er dafür gilt, gerecht zu ſeyn, ſo werden ihm Ehren und Gaben zufallen, weil er als ein ſolcher erſcheint*). Alſo wird es ungewiß ſeyn, ob er des Gerechten wegen, oder der Gaben und Ehren wegen ein ſolcher iſt. Er werde alſo von allem entblößt, außer der Gerechtigkeit, und in einen ganz entgegengeſezten Zuſtand verſezt als der vorige. Ohne irgend Unrecht zu thun, habe er nämlich den größten Schein der Ungerechtigkeit, damit er nur ganz bewährt ſey in der Gerechtigkeit, indem er auch durch die üble Nachrede und alles, was daraus entſteht, nicht be-

---

*) Ebendarauf beruht denn auch die Wahrheit, daß das Göttliche, um als Göttliches ſo anerkannt zu werden, wie das Göttliche allein anerkannt werden kann, mit einer durch ſeinen abſoluten Werth bedingten, völlig freien Richtung des Gemüths, nur in Knechtsgeſtalt erſcheinen kann. *Εἰ γὰρ ἔγνωσαν (οἱ ἄρχοντες τȣ̃ αἰῶνος τȣ́τȣ τὴν ἀποκεκρυμμένην σοφίαν, ἣν προώρισεν ὁ θεὸς πρὸ τῶν αἰώνων εἰς δόξαν ἡμῶν) ȣ̓κ ἂν τὸν κύριον τῆς δόξης ἐσταύρωσαν.* 1. Cor. 2, 8.

wegt wird, ſondern unverändert bleibe er uns auch bis zum Tode, indem er ſein Lebenlang für ungerecht gehalten wird, und doch gerecht iſt, damit beide an das Aeußerſte, der eine der Gerechtigkeit, der andere der Ungerechtigkeit gelangt, beurtheilt werden können, welcher von ihnen der glückſeligere iſt. Da ſie nun ſo beſchaffen ſind, wird es, denke ich, nichts ſchweres mehr ſeyn, nachzuweiſen, was für ein Leben jeden von ihnen erwartet. Das muß alſo geſchehen, und wenn es zu derb herauskommt, o Sokrates, ſo bedenke nur, daß ich es nicht ſage, ſondern die, welche die Ungerechtigkeit vor der Gerechtigkeit loben. Sie ſagen aber ſo, daß der ſo geſinnte Gerechte wird gefeſſelt, gegeißelt, gefoltert, geblendet werden an beiden Augen, und zulezt, nachdem er alles mögliche Uebel erduldet, wird er noch aufgeknüpft werden, und dann einſehen, daß man nicht muß gerecht ſeyn, ſondern ſcheinen wollen." Wird auf dieſe Weiſe das Scheinen dem Seyn gegenübergeſtellt*), jenes dem Ungerechten, dieſes dem Gerechten zugewieſen, ſo iſt ſchon dadurch der Doketismus von der Offenbarung der göttlichen Wahrheit ausgeſchloſſen. Die Wahrheit der Idee iſt nur in der Wirklichkeit der Erſcheinung. Die Erſcheinung iſt nur dann nicht bloßer Schein, wenn ſie der adäquate Ausdruck der Realität der Idee iſt. Was uns aber die platoniſche Stelle in Beziehung auf den oben hervorgehobenen Punkt beſonders beachtenswerth macht, iſt dasjenige, was von der nothwendigen Verkennung des Gerechten, und den in Folge derſelben ihn treffenden leidensvollen Schickſalen geſagt iſt. Aus dieſem Grunde rechnet auch Schleiermacher

---

*) Zwar ſollen die unmittelbar bei Plato folgenden Worte: „des Aeſchylus Wort wäre weit richtiger von dem Ungerechten geſagt worden: denn der Ungerechte, werden ſie ſagen, da er ja einer Sache nachſtrebt, in der Wahrheit iſt, und nicht auf den Schein hinlebt, will in der That ungerecht nicht ſcheinen, ſondern ſeyn" das Seyn ſtatt des Scheinen auch dem Ungerechten vindiciren, aber das Scheinen bleibt doch auch ſo für den Ungerechten das nothwendige Mittel, das zu ſeyn, was es iſt.

(in den Anmerkungen zu ſeiner Ueberſetzung des Staats S. 535.) jene Gegeneinanderſtellung des Gerechten und Ungerechten ganz vorzüglich zu den Ahndungen des Chriſtlichen im Platon, indem er nämlich zeige, daß die vollkommene Gerechtigkeit, wenn ſie zugleich als ſolche geglaubt werden ſolle, nothwendig müſſe eine leidende Tugend ſeyn. Kann aber die vollkommene Tugend nur eine leidende ſeyn, damit dem Gerechten jedes Scheinen genommen und der Vorausſetzung begegnet werde, daß der Gerechte die Gerechtigkeit nicht um der Gerechtigkeit ſelbſt willen liebe, ſo kann auch das Leiden, das den Gerechten trifft, und ein Tod, in welchem er alles mögliche Uebel duldet, kein bloßes Scheinleiden und kein bloßer Scheintod ſeyn. Nur ein wahrhaft reeller Tod kann als vollgültiger Beweis der abſoluten Liebe zur Gerechtigkeit angeſehen werden, und den Zuſammenhang der Wahrheit des Göttlichen mit der Wirklichkeit des Menſchenlebens verbürgen. Wenn demnach das Idealiſche und Göttliche, das ſich uns in dem Leben des Apollonius darſtellt, immer nur das Gepräge des Imaginären und Doketiſchen an ſich trägt, weil ihm die Realität eines wirklichen Menſchenlebens fehlt, ſo iſt es nur eine weitere Folge des durch das Ganze ſich hindurchziehenden Doketismus, wenn auch das Leiden, welchem Philoſtratus ſeinen Apollonius in der Anerkennung, daß die vollkommene Tugend nur eine leidende ſeyn könne, ſich unterziehen läßt, ein bloßes Scheinleiden iſt. Ein ſolches war es ſchon deßwegen, weil Apollonius nicht wirklich ſtirbt, und voraus gewiß war, durch ſein doketiſches Verſchwinden dem Tode zu entgehen. In dieſer Vorausſetzung konnte auch das, was er duldete, nicht den Charakter eines wirklichen Leidens haben.

Demungeachtet dürfen wir nicht blos bei dieſer Seite der Sache ſtehen bleiben. Was vom Chriſtenthum aus nur als ein weſenloſes Bild erſcheint, hat auf der andern Seite, vom Heidenthum aus betrachtet, doch auch wieder in dem religiöſen Intereſſe, auf welchem es beruht, eine innere Bedeutung, die es uns nicht geſtattet, der Erſcheinung, die ſich uns hier darſtellt, die ſelbſtſtändige Realität und das innere Leben völ-

lig abzuſprechen. Man würde den religiöſen Gehalt der philoſtratiſchen Lebensbeſchreibung nicht gehörig zu würdigen wiſſen, wenn man in ihr nur ein ſophiſtiſches Uebungsſtück, ein bloßes Phantaſie-Gebilde ſehen würde. Wie uns Philoſtratus ſelbſt ſeinen Weiſen als den vollendeten Pythagoreer darſtellt, ſo kann ſein ganzes Werk ſeiner religiöſen Seite nach, in Hinſicht des Verhältniſſes, in welchem es ſowohl zur Religion des Alterthums, als auch zum Chriſtenthum ſteht, nur als ein Erzeugniß des Pythagoreismus begriffen werden. Was wir, wenn wir das Chriſtenthum mit andern Religionen vergleichen, als die größte Eigenthümlichkeit deſſelben betrachten müſſen, der hohe Vorzug, vermöge deſſen es in ſeinem Stifter die concrete Erſcheinung des geſammten in ihm ſich entwickelnden religiöſen Lebens zur Anſchauung bringt, oder das Princip dieſes Lebens in dem Gottmenſchen ſelbſt ſich verwirklichen läßt, hängt mit dem Weſen der Religion überhaupt ſo enge zuſammen, daß die Idee davon wenigſtens auch andern Religionsformen nicht ganz fremd bleiben konnte. Bei den Griechen insbeſondere konnte weder die Religion noch die Philoſophie es unterlaſſen, Ideale zu ſchaffen, die das Göttliche und Menſchliche in gegenſeitiger Vereinigung und Durchdringung darſtellten. Während die griechiſche Philoſophie, ſobald ſie ſich auf ihrer ethiſchen Seite zu dieſem Grade der Ausbildung erhoben hatte, den wahren und vollkommenen Weiſen als eine concrete Erſcheinung der Idee des Abſoluten, als einen Gott der Erde, auffaßte, hatte dagegen die Volksreligion ſchon längſt in einem Apollon, Herakles, Dionyſos eine Reihe von Weſen, in welchen der Sterbliche ſich ſeiner Verwandtſchaft mit einer in der Menſchenwelt und der Menſchennatur ſich offenbarenden Gottheit bewußt werden und das ſchönſte und erhabenſte Ziel ſeines ſittlichen Strebens anſchauen konnte. Eben dieſe Richtung, das Göttliche in der concreten Erſcheinung eines wirklichen Menſchenlebens zur Anſchauung zu bringen, hat ſich nirgends beſtimmter hervorgethan, als im Pythagoreismus, in welchem uns die altgriechiſche Philoſophie noch in ihrem urſprünglich ſo engen Zuſammenhang mit der

altgriechiſchen, mit orientaliſcher Weisheit bereicherten, Religion erſcheint. Sofern aber der Pythagoreismus ein ächt religiöſes Element in ſich aufgenommen hat, ſchließt er ſich an keine Form der griechiſchen Religion näher an, als an die apolliniſche. Viele ſeiner weſentlichſten Ideen führen uns auf die Symbole und Anſchauungen der apolliniſchen Religion zurück, er iſt in gewiſſem Sinne ſelbſt nur als ein Erzeugniß derſelben anzuſehen, und wenn Pythagoras ſelbſt nach der bekannten Sage nur auf dem Altar der Frommen in Delos dem Apollon reine Opfer darzubringen pflegte, wenn er in dem trojaniſchen Helden Euphorbos, als einem Diener Apollons, ſich ſelbſt in der Erinnerung eines frühern Lebens wiedererkannte, wenn er ſogar geradezu ein Sohn des Apollon ſelbſt ſeyn ſollte, ſo ſtellen uns ſchon dieſe äußeren Züge ihn als einen ächten Jünger des Apollon dar. Es kann uns daher nicht befremden, wenn ſich uns ſchon in der apolliniſchen Religion die Tendenz zeigt, die ſich im Pythagoreismus weiter entwickelte, und uns zulezt in dem von Philoſtratus geſchilderten Leben des Apollonius in ihrer höchſten Ausbildung entgegentritt.

In Apollon und in dem Verhältniß deſſelben zu dem Vater Zeus ſtellt ſich uns deutlicher als in irgend einer andern Geſtalt der griechiſchen Religion ein Weſen dar, das ſeiner Idee nach ganz dazu beſtimmt iſt, als Organ des höchſten Gottes zur Belehrung und zum Heil der Menſchen nicht blos in phyſiſcher, ſondern auch in ethiſcher Beziehung auf der Erde zu wirken. Das Prädicat, das Aeſchylus in ſeinen Eumeniden (v. 19.) dem Apollon gibt, wenn er ihn den Propheten des Vaters Zeus nennt (*Διὸς προφήτης ἐστὶ Λόξιας πατρός*), bezeichnet ſehr emphatiſch den eigentlichen Begriff ſeines Weſens. Was Zeus, als der höchſte Weltregent und Vater der Menſchen, will und beſchließt, das offenbart ſein Sohn Apollon auf der Erde als Lehrer, Berather und Führer der Menſchen. Damit der Menſch in dem Dunkel ſeines Erdenlebens, in welchem ihm jeder Blick in die Zukunft verſagt iſt, nicht völlig ſich ſelbſt überlaſſen wäre, iſt Apollon in dieſer Hinſicht der Vermittler, er iſt der Prophet, das Organ des Zeus, gleich=

ſam der redende Mund, durch welchen Gott ſeinen Willen an die Menſchen ausſpricht. Für dieſen Zweck hat er in ſeinem delphiſchen Heiligthum, um welches als einen kirchlich-politiſchen Mittelpunkt die ihre höhere Bedürfniſſe fühlende und an eine Offenbarung des Göttlichen glaubende Menſchheit ſich ſammeln ſollte, den heiligen Dreifuß beſtiegen, damit nun nicht mehr in dunkeln Ahnungen der geheimnißvollen Erde (der Γῆ oder Themis, der frühern Inhaberin des Orakels) das Göttliche kund würde, ſondern ein vom göttlichen Geiſte erleuchteter, in menſchlicher Sprache ſich ausſprechender Interpret gegeben wäre, um des Zeus fehlloſen Rathſchluß und die Geſetze einer höhern Weltordnung, als ſichere Norm für das menſchliche Leben, den Menſchen zu verkünden, und alles zu entfernen, was entweder das Leben des Einzelnen, oder das Geſammtleben, welchem der Einzelne angehört, ſtört und verunreinigt. Was er als Prophet und Orakelgott vor allem andern bewirken will, iſt die Reinigung des Menſchen von der ihm anhaftenden Schuld und Befleckung. Dazu ertheilt er die Anweiſung, und indem er ſelbſt dadurch die Reinigung bewirkt, geht ſeine μαντικὴ in jene ἰατρικὴ über, die alle Mittel in ſich begreift, die den Menſchen rein an Leib und Seele darſtellen, und ihn zu ſeinem natürlich reinen und geſunden Zuſtand gelangen laſſen. In dieſem Sinne iſt, wie Plato im Cratylus (S. 405.) ſagt, Apollon der reinigende und abwaſchende und von allen Uebeln dieſer Art erlöſende Gott, ſo daß er in Beziehung auf die Abwaſchungen und Erlöſungen von ſolchen Uebeln als Arzt mit Recht Apolyon heißen konnte. Auf dieſe reinigende und abwehrende Kraft des Gottes beziehen ſich viele ſeiner Beinamen, wie z. B. Akeſios, Epikurios, Alexikakos, Apotropäos u. a., und wenn Pindar von ihm ſagte: er ſey den Menſchen beſtimmt zum freundlichſten Gott*), ſo iſt auch dabei beſonders daran zu denken,

---

*) In dem Fragment bei Plutarch De Ei apud Delphos c. 21. *Πίνδαρος εἴρηκεν, οὐκ ἀηδῶς, κατεκρίθη θνατοῖς ἀγανώτατος ἔμμεν.* Als *φιλανθρωπότατος θεὸς* wird Apollon von Jambl. De

daß er den Menſchen von der Blutſchuld reinigt, und ihm die Ruhe des Gewiſſens wiedergibt. Er, der reine, helle, ſtrahlende Gott, deſſen klares Selbſtbewußtſeyn keine Verdunklung erleidet *), will auch außer ſich Klarheit und Licht verbreiten, und als der Gott der Harmonie und Muſik eine ſittlich reine, harmoniſch ſchöne Weltordnung gründen, jenen *κόσμος*, deſſen Realiſirung der Pythagoreer als die höchſte Aufgabe ſeines Lebens betrachtete. Wie Apollon in allen dieſen Beziehungen als Prophet und Sühngott, oder als Erlöſer, unter den Menſchen wirkte, und für die Zwecke ſeiner Thätigkeit ſeinen bleibenden Sitz auf der Erde nahm, ſo hat er ſich auch auf die concreteſte Weiſe dem menſchlichen Leben einverleibt, und er ſtellt in ſeinem eigenen Leben die Periode dar, die der Menſch zu durchlaufen hat, um einſt gereinigt und geſühnt vor der Gottheit zu ſtehen. Die berühmteſte mythiſche That des Gottes, die Erlegung des Erddrachen Python, wodurch Apollon von dem Orte Beſitz nahm, der der Mittelpunkt ſeiner Offenbarung und Wirkſamkeit unter den Menſchen ſeyn ſollte, unterwarf auch ihn, den reinen Gott, bei ſeinem Eintritt ins Menſchenleben demſelben Looſe der Endlichkeit, von welchem kein menſchliches Daſeyn frei ſeyn kann. Befleckt mit dem Blute des erlegten Python bedarf auch er, wie jeder Menſch mit ſeiner Geburt in ein unreines, ſchuldbeflecktes, der Reinigung bedürftiges Daſeyn eintritt, einer Reinigung von der ihm anhaftenden Schuld **), und er muß eine Reihe

vita pythag. c. 10. mit Eros zuſammengenannt. Beide, auch Eros (vgl. Plato im Sympoſ. S. 202. f.), nehmen ſich der Menſchen in ihren höhern geiſtigen Bedürfniſſen ganz beſonders an.

*) Als ſolcher hieß er vorzugsweiſe *Φοῖβος* Plut. De def. orac. 21. *Φοῖβος δέ δήπου τὸ καθαρὸν καὶ ἁγνὸν οἱ παλαιοὶ πᾶν ὠνομαζον.* De Ei ap. Delph. 20.

**) Die Blutſchuld dachte ſich der alte Mythus als den Inbegriff aller auf dem Menſchen liegenden Sündenſchuld. Mord und Todtſchlag, die Sünde, durch welche der Menſch ein ſo ſchweres Verbrechen begeht, zu welcher er ſich aber gleichwohl, zumal in

von Leiden und Büßungen durchwandern, durch die er, der Erlöſer, in denen, die durch ihn von allem Unreinen befreit und

---

der älteſten Zeit, ſo leicht hinreißen ließ, ſcheint auf einen den Menſchen wie von Natur zum Böſen hintreibenden Hang hinzuweiſen. Vgl. die Abhandl. über die urſpr. Bedeutung des Paſſahf. H. I. S. 54. In eben dieſem Sinne repräſentirt nun auch Apollon durch ſeinen an Python begangenen Mord gleichſam die Urſünde und Urſchuld, die an dem Menſchen haftet, und von welcher er gereinigt werden muß. In höherer Beziehung kann ich den den Erddrachen tödtenden Apollon nur für ein Symbol gleicher Bedeutung mit dem den Stier erwürgenden Mithras halten. Vgl. Das Manich. Rel.Syſtem S. 92. Wie ſich der Mithrasſtier zu einem Symbol der Materie überhaupt geſtaltet, ſo tritt hier an die Stelle des Stiers der Erddrache oder die Schlange, und in dieſem Sinne des Mythus iſt es die Materie ſelbſt, durch deren Berührung der dieſelbe durchdringende göttliche Geiſt ſich verunreinigt. Die Schlange erſcheint in der alten Symbolik bald als ein gutes und heilbringendes, bald als ein bösartiges und ſchädliches Thier. Ebenſo ſteht nun auch der delphiſche Python dem Mithrasſtier ebenſo nahe als der ahrimaniſchen Schlange. Als Schlange, als Wächter des alten Erdorakels der Gäa, als ein Kind der Erde ſelbſt, entſtanden aus dem erwärmten Schlamm, der von der allgemeinen Fluth zurückblieb, gilt der delphiſche Python allerdings zunächſt als telluriſches Weſen (vgl. O. Müller Dorier Th. I. S. 316.), aber wie nahe liegt es, in dem telluriſchen Symbol im Gegenſatz gegen Apollon zugleich eine höhere allgemeinere Bedeutung vorauszuſetzen, und es als ein Symbol des dunkeln materiellen Princips zu nehmen, das von dem lichten Princip, dem die Materie durchdringenden Geiſt, überwältigt und demſelben unterworfen werden muß? In allen jenen ſo vielfach vorkommenden Schlangen- und Drachenkämpfen, von dem Kampfe an, in welchem der indiſche Sonnengott Kriſchna mit dem Drachen ringt, ihn überwindet und ihm den Kopf zertritt, bis zu dem Abentheuer, das der nordiſche Sigfried mit dem Lindwurm beſteht, ſcheinen die Ideen einer dualiſtiſchen Religion durchzublicken, die ſich in dem Gegenſatz der höchſten Principien, des Lichtes und der Finſterniß, des Geiſtes und der Materie, des Guten und Böſen bewegte. Wenn der Zendaveſta den Win-

erlöst werden, und in ihm ihr göttliches Vorbild anſchauen ſollen, gleichſam ſelbſt das Gefühl der Erlöſungsbedürftigkeit wecken will. Unmittelbar nach dem Mord ſoll der Gott von Delphi nach Tempe geflohen und dort geſühnt worden ſeyn. Davon zeugten in der Folge noch alte Feſtgebräuche. Alle acht Jahre nämlich ſtellte zu Delphi ein Knabe den Kampf mit dem Erddrachen dar, und zog dann nach Vollendung deſſelben auf der heiligen Straße (*κατὰ τὴν ὁδὸν, ἣν νῦν ἱερὰν καλοῦμεν* Plut. Quaest. gr. 12.) nach Tempe in Nordtheſſalien, um dort gereinigt zu werden, und mit einem Lorbeerzweige aus dem heiligen Thale an der Spitze einer Theorie nach Delphi zurückzukehren. Auf dem Wege nach Tempe ſtellte der Knabe auch die Dienſtbarkeit des Gottes dar (nach Plutarch De def. orac. 15. *αἵ τε πλᾶναι καὶ ἡ λατρεία τοῦ παιδὸς οἵ τε γενόμενοι περὶ τὰ Τέμπη καθαρμοί*). Die bekannte Knechtſchaft nämlich, welcher ſich Apollon bei Admetos in Pherä unterzogen haben ſoll, war die Hauptbegebenheit auf ſeiner Wanderung nach Tempe. Er ſollte dadurch die wegen des begangenen Mords auf ihm liegende Schuld abbüßen. Auch dieß ahmte nun der Knabe nach, indem er ohne Zweifel darſtellte, wie der Gott als Hirte und Sklave in den niedrigſten Geſchäften gedient habe. Was aber die Bedeutung dieſer Knechtſchaft ſelbſt betrifft, ſo war, wie O. Müller in den Prolegom. zu einer wiſſenſch. Mythol. S. 306. bemerkt, "*Ad-*

---

ter die große von Ahriman geſchaffene Schlange nennt (Zendav. Th. II. S. 299.), die die Sonne beſiegt, bis dieſe im Frühjahr das Böſe ausrottet (weßwegen bei den Perſern das Feſt der Schlangentödtung im Herbſt und im Frühling als das Feſt der Zerſtörung der Uebel [*ἡ τῶν κακῶν ἀναίρεσις*] eine ſehr heilige Bedeutung hatte), ſo kann uns auch dieß als Beiſpiel davon dienen, wie der der religiöſen Weltanſchauung vorſchwebende Gegenſatz unter denſelben Symbolen in den verſchiedenſten Beziehungen aufgefaßt wurde, ſo jedoch, daß in dem Niedern und Untergeordneten nur wieder das Höhere und Allgemeinere ſich reflektirte. Man vgl. über die hier erwähnten Drachenkämpfe Bohlen, Das alte Indien Th. I. S. 248. f.

μητος, der Unbezwingliche, wie ἀδάμαστος Il. IX. 158., höchſt wahrſcheinlich ein alter Beiname des Hades ſelbſt, und in das theſſaliſche Pherä, durch welches jener heilige Weg führte, iſt die Scene verlegt, weil daſelbſt vorzüglich die Gottheiten der Unterwelt verehrt wurden. Deßwegen nimmt auch O. Müller an, daß nach dem urſprünglichen großartigen Sinn des Mythus der reine Gott, der Flüchtling vom Olympos, wie Aeſchylus ſagt, zur Strafe für die Tödtung der Erdgeburt Python ſelbſt in den Hades hinabgeſtiegen und dem Könige der Unterirdiſchen dienen mußte, damit dadurch ſeine Erniedrigung auf das allerſtärkſte ausgedrückt würde, da ſonſt dem Gott nichts mehr zuwider iſt, als Tod und Unterwelt. Aber eben deßwegen ſollte die Knechtſchaft des Gottes gewiß nicht blos eine Strafe für einen begangenen Mord gewöhnlicher Art ſeyn, ſo daß er nur das nothwendige Geſetz an ſich darſtellt, wie jeder, der Blut vergoſſen, das Vaterland meiden müſſe, bis er die Schuld gebüßt und geſühnt habe, und von ihr gereinigt wäre. Das acht- oder neunjährige Jahr, oder der ἀΐδιος ἐνιαυτός, welchem auch Kadmos, nachdem er den Drachen erſchlagen, in Dienſtbarkeit zubringen mußte, war ohne Zweifel, wie ſolche Mythen überhaupt eine höhere Beziehung zu haben pflegen, ein Bild der Lebensperiode des Menſchen. Man bedenke nur, wie ſich in den verwandten Mythen von Kadmos Ideen über das menſchliche Leben ausdrücken. Iſt einmal der Menſch in das materielle irdiſche Leben eingetreten, ſo iſt er auch einer Befleckung unterworfen, ſein ganzes Leben muß eine Reinigung und Sühne von der Schuld ſeyn, er muß ſich der Buße und Dienſtbarkeit unterziehen, bis er nach einer beſtimmten Periode wiederum gereinigt und geläutert iſt. Dieſe gleichſam angeborne Schuld des Lebens, und das im Bewußtſeyn derſelben ſich ausſprechende Bedürfniß einer Erlöſung und Reinigung von derſelben ſtellt die mythiſche Geſchichte des Apollon dar. Hiemit ſtimmt ganz zuſammen, was ſich bei Plutarch De def. orac. 21. zur Erklärung des Mythus findet: δαιμόνων εἶναι πάθη μεγάλα καὶ ταῦτα δὴ περὶ Πύθωνα· τῷ δ᾽ ἀποκτείναντι μητ᾽ ἐννέα ἐτῶν, μητ᾽

εἰς τὰ Τέμπη γενέσθαι τὴν φυγὴν, ἀλλ' ἐκπεσόντα ἐλθεῖν εἰς ἕτερον κόσμον· ὕστερον ἐκεῖθεν ἐνιαυτῶν μεγάλων ἐννέα περιόδοις ἁγνὸν γενόμενον καὶ φοῖβον ἀληθῶς κατελθόντα τὸ χρηστήριον παραλαβεῖν, τέως ὑπὸ Θέμιδος φυλαττόμενον. Verſtehen wir das hier Geſagte zwar nicht von etwas wirklich Geſchehenem, aber doch von der urſprünglichen Idee, die durch den Mythus ausgedrückt werden ſollte, ſo kann eine neunjährige Periode, auf welche eine Wanderung in die andre Welt, und eine Periode der Reinigung folgt, nur die Periode des Menſchenlebens ſeyn. Das Mangelhafte, Unvollkommene, einer Ergänzung und Vollendung Bedürftige deſſelben ſoll die der vollkommenen Zehnzahl vorangehende unvollkommene Neunzahl andeuten *).

Wie der Gott durch eine ſolche Theilnahme am Looſe der Menſchen ſich ſelbſt in die nächſte Beziehung zum Menſchen-

---

*) Unter dem obigen ἐλθεῖν εἰς ἕτερον κόσμον iſt nichts anders zu verſtehen, als der Hinabgang in den Hades, wovon nach der gegebenen Erklärung der Mythus von der Dienſtbarkeit Apollons bei Admet verſtanden werden muß. Die ἐννέα περίοδοι ἐνιαυτῶν μεγάλων (man vgl. Plato im Phädrus S. 248. u. 257., wo neun Jahrtauſende der Wanderung angenommen werden und ins zehnte die Rückkehr geſezt wird) ſind nur ein beſtimmter Ausdruck für die Idee der Reinigung, deren das menſchliche Leben bedarf. Was ſich in dem obigen Mythus von Apollon nach ſeinem urſprünglichen Sinn nur auf den überhaupt im Leben ſich offenbarenden Gegenſatz bezieht, ſofern es eine doppelte Seite hat, eine unreine, der Reinigung bedürfende, und eine andere, vermöge welcher der Menſch dieſer Reinigung wirklich theilhaftig wird, iſt in der obigen plutarchiſchen Stelle ſo gewendet, daß jene zwei Seiten des Lebens zu zwei Perioden werden, von welchen die eine auf die andere folgt. Die erſte Periode iſt das irdiſche Leben des Menſchen, die zweite Periode iſt die lange Zeit der Wanderung und Reinigung, die auf jene folgt. Nur darin beſteht der Unterſchied zwiſchen der urſprünglichen Form des Mythus und der demſelben bei Plutarch gegebenen. Die Idee aber iſt dieſelbe: die von dem menſchlichen Leben nicht zu trennende Reinigungsbedürftigkeit.

leben ſezt, ſo drückt ſich dieſelbe Tendenz der apolliniſchen Religion, vermöge welcher ſie das Göttliche dem Menſchenleben ſich einverleiben laſſen will, in jenen Apollojüngern aus, in welchen gleichſam der Gott ſelbſt von Zeit zu Zeit da und dort auftritt, um das Bewußtſeyn des Göttlichen aufs neue zu erwecken, und die der apolliniſchen Religion eigenthümlichen Ideen, vor allem die Grundidee eines über die engen Schranken des Menſchenlebens weit hinausgehenden höhern Seyns zur Anſchauung zu bringen. In die Reihe dieſer Apollo-Jünger, in welchen Apollo ſelbſt fort und fort unter den Menſchen einheimiſch bleiben will, gehören vor allem der Proconneſier Ariſteas, der Hyperboreer Abaris und Pythagoras. Daß der von Herodot IV. 14. 15. geſchilderte Ariſteas ein Repräſentant derſelben Lehre iſt, wegen welcher Pythagoras und der platoniſirende Sokrates im Phädon als Diener Apollons anzuſehen ſind, der Lehre von der Präexiſtenz, oder von einem durch ſtete Wiedergeburt ſich erneuernden über den Tod erhabenen Daſeyn, leidet keinen Zweifel. Darauf weist Herodots ganze Beſchreibung hin, aber eben ſo deutlich Ariſteas ſelbſt, wenn er dem Gott als Rabe folgt und ihm in Metapont einen Altar erbauen heißt, als Diener Apollons. Eine ähnliche Geſtalt iſt der ſchon von Herodot IV. 36. und von Plato im Charmides S. 158. erwähnte Hyperboreer Abaris, der als Diener und Prieſter des hyperboreiſchen Apollon aus dem Hyperboreerlande zu den Griechen kam, und von dieſen wieder zu den Hyperboreern zurückkehrte *). Er hatte von Apollon

*) Nicht ohne Grund iſt es gerade der hyperboreiſche Apollon, deſſen Diener Abaris geweſen ſeyn ſoll. So gewiß es iſt, daß in den nördlich von Griechenland gelegenen Ländern der Apollocultus ſehr vorherrſchend war, ſo gewiß iſt auch, daß ſich bei den Völkern dieſer Länder viele Spuren einer reinern vorzüglich auf die Idee der Unſterblichkeit und Seelenwanderung gebauten Religionslehre vorfinden. Die Beweiſe dafür liegen in Herodots viertem Buch und in dem Commentar, welchen Ritter in ſeiner Vorhalle der europ. Völkergeſch. zu demſelben gegeben hat, in Menge vor. Aus demſelben religionsgeſchichtlichen Zuſammen-

Wundergaben und Weiſſagung, vorzüglich aber einen wunderbaren Pfeil erhalten, auf welchem er wie ein Luftwandler

hang iſt das Verhältniß zu erklären, in welches der getiſche Zalmoxis zu Pythagoras geſezt wird. Die Lehre, die Zalmoxis zugeſchrieben wird, ſoll auch ſchon die Erklärung, die von ſeinem Namen gegeben wird, andeuten. Nach Porphyrius De vita Pythag. Ausg. von Kießl. S. 26. hieß Zalmoxis ſo, *ἐπεὶ γεννηθέντι αὐτῷ δορὰ ἐπεβλήθη· τὴν γὰρ δορὰν οἱ Θρᾶκες ζαλμὸν καλοῦσι.* Wie es ſich auch mit dieſer in keinem Falle ſehr wahrſcheinlichen Etymologie verhalten mag, ſo iſt doch dadurch eine ganz hieher gehörige Idee ausgedrückt. Das über den Neugeborenen geworfene Thierfell kann nur von der Einhüllung der Seelen in den materiellen Körper verſtanden werden, wie nach derſelben Idee, daß der Körper nur das wechſelnde Kleid der Seele ſey, Gnoſtiker und Origenes die Bekleidung des erſten Menſchenpaares mit Thierfellen von der Einkleidung der Seele in irdiſche Körper erklärten (S. Münſcher Handb. der chriſtl. Dogmengeſch. Bd. II. S. 134.). Es iſt demnach dadurch die pythagoreiſche Form bezeichnet, in welcher Zalmoxis die Lehre von der Unſterblichkeit vorgetragen haben ſoll, ſofern er ſie mit der Lehre von einem Zuſtand der Präexiſtenz verband, aus welchem die Seele in den Körper herabgekommen ſeyn ſoll. Was den hyperboreiſchen Apollon oder den in den nördlich von Griechenland gelegenen Ländern herrſchenden Apollocultus betrifft, ſo liegt, wie ich glaube, ein unmittelbares Zeugniß für denſelben in dem jenen Ländern gegebenen Namen Pannonien. Der Name Pannonien, oder Päonien, kann doch nur von Päan oder Päon, dem alten Namen Apollons ſelbſt (Müller Dorier Th. I. S. 297.), abgeleitet werden. Nach Herodot V. 13. behaupteten die Päonen ſelbſt, ſie ſeyen *Τευκρῶν τῶν ἐκ Τροίης ἄποικοι.* Sie ſtammten demnach aus einem Lande, in welchem mehr als ſonſt irgendwo die Verehrung Apollons einheimiſch war. Müller a. a. O. S. 218. Der in Inſchriften bei Gruterus (S. 37. u. 38.) und bei Muratori (S. 22.) vorkommende Beiname des Apollo Grannus wird von dem pannoniſchen Völkernamen Granni abgeleitet. Dieſer Name (bei welchem auch an den Flußnamen Granicus am troiſchen Ida, und Granuas im Quadenlande nach Antonin *Πρὸς ἑαυτ.* I. fin., ſo wie an den Städtenamen Gran zu denken iſt) ſcheint

(αἰϑροβάτης) die Welt durchfuhr, und ſich überall einen Durchgang bahnte. Deſſelben Pfeils bediente er ſich, um Reinigungen vorzunehmen, Seuchen zu vertreiben, Städte, die ſeine Hülfe angerufen hatten, vor verderblichen Winden zu ſchützen, und Uebel verſchiedener Art abzuwehren. Jamblichus De vita pythag. c. 19. So wirkte er auf eine der Wirkſamkeit Apollons nicht unähnliche Weiſe als Diener des Gottes, und als ſichtbare Manifeſtation deſſelben unter den Menſchen. Was aber in Ariſteas und Abaris nur noch eine mythiſche, im Grunde doketiſche *) Erſcheinung iſt, hat erſt in Pythagoras feſten Beſtand und eine wahrhaft menſchliche Geſtalt gewonnen. In ihm hat gleichſam der Gott ſelbſt ſich in menſchlicher Geſtalt verkörpert, um als menſchgewordener Gott auf Erden zu wandeln, und eine neue Ordnung der Dinge zu gründen. Dieſe Anſicht hatten wenigſtens die ſpätern Pythagoreer von Pythagoras, und wir dürfen ſie auch in dieſer Form nicht unbeachtet laſſen, um das philoſtratiſche Leben des Apollonius aus dem ihm gebührenden religiöſen Geſichtspunkt aufzufaſſen **). Jamblichus ſcheint in der merkwürdigen Schrift

---

ſich auf das wallende Haupthaar des Apollon (das auch Pythagoras und die Pythagoreer, wie Apollonius, zu der ſie auszeichnenden Tracht machten, Philoſtr. Vita Apoll. I. 8. VII. 34. Jambl. de vita pyth. c. 2.) zu beziehen, und daſſelbe zu bedeuten, wie das bekannte crinitus Apollo. Denn grani waren nach Iſidor Orig. XIX. 23. bei den Gothen capilli discriminati, geſcheitelte Haare.

*) Wie die Doketen von Chriſtus behaupteten, daß er nur zum Schein geeſſen und getrunken habe, ſo ſagte man von Abaris geradezu: οὔτε πίνων οὔτε ἐσθίων ὤφθη ποτὲ οὐδέν. Jambl. De vita pyth. c. 28. S. 296. Ueber ſeinen Pfeil vgl. Das Manich. Rel. Syſtem. S. 480.

**) Vgl. Jamblichus De vita pythagorica und Porphyrius De vita Pythagorae. Beide Lebensbeſchreibungen, die von Jambl. als P. I., die von Porphyr. als P. II. herausgegeben von Kießling. Leipz. 1815. (Ἰαμβλίχου Χαλκιδέως περὶ βίου πυθαγορικοῦ λόγος). Ich folge im Obigen dem Jamblichus, da die kürzere Schrift des

De vita pythagorica recht abſichtlich darauf auszugehen, den göttlichen Pythagoras nicht blos als das höchſte Ideal der

---

Porphyrius beinahe nichts enthält, was ſich nicht ausführlicher bei Jamblichus findet. Da meine Abſicht hier nur iſt, die Hauptpunkte der Anſicht, nach welcher Pythagoras von den ſpätern Pythagoreern aufgefaßt worden iſt, hervorzuheben, ſo verſteht ſich von ſelbſt, daß es ſich hier nicht um die Frage handeln kann, wie viel oder wie wenig hiſtoriſch wahres in den genannten Lebensbeſchreibungen vorauszuſetzen iſt. Nur dieß glaube ich bemerken zu müſſen, daß ich der Meinung derer nicht beiſtimmen kann, die alles Außerordentliche und Wundervolle, das ſich in dieſen Lebensbeſchreibungen findet, nur auf Rechnung ihrer Verfaſſer bringen, und als eine nur von ihnen herrührende willkührliche Erdichtung betrachten. Schon Meiners Geſch. der Wiſſenſch. Th. I. S. 259. f. hat mit Recht gezeigt, daß ſchon die älteſten Geſchichtſchreiber des Pythagoras dieſelben Wunder erzählen, die ſich bei Porphyr und Jamblich finden, und daß dieſe beiden Biographen ſelbſt ſich auf ältere Schriftſteller berufen, welchen ſie, wie auch die Beſchaffenheit ihrer Schriften deutlich zeigt, gefolgt ſeyen. Wie frühe ſchon es gewöhnlich wurde, an die Perſon des Pythagoras verſchiedenes anzuknüpfen, was ſie immer mehr in die Sphäre des Mythiſchen und Idealiſchen hinüberzog, und zur Trägerin einer ganzen Reihe gleichartiger Erſcheinungen machte, davon kann uns als merkwürdiges Beiſpiel die ſchon von Herodot IV. 94. erwähnte Sage gelten, der von den thrakiſchen Geten als Religionsſtifter verehrte Zalmoxis ſey in Samos ein Sklave des Pythagoras geweſen, und habe, von ihm belehrt, den Thrakern die Lehre von der Unſterblichkeit der Seele mitgetheilt, eine Sage, die offenbar nur die innere Verwandtſchaft der pythagoreiſchen und getiſchen Lehre mit dem altorientaliſchen Religionsdogma von der Seelenwanderung andeutet, und den Pythagoras als Vermittler zwiſchen dem Orient und den weſtlichen Ländern darſtellt. Wurde auf ſolcher Grundlage weiter fortgebaut, ſo kann man ſich über den Stoff nicht wundern, welchen Porphyrius und Jamblichus bereits vorfanden, und bei welchem ſie kaum etwas weiteres zu thun hatten, als ihn in einen gewiſſen äußern Zuſammenhang zu bringen, und mit den Lehren, deren Vehikel er ſeyn ſollte, in eine nähere Verbindung zu ſetzen.

Weisheit, ſondern auch als einen menſchgewordenen Gott darzuſtellen. Schon als Jüngling machte er, wie Jamblichus c. 2. meldet, den Eindruck eines Gottes. Alle, die ihn ſahen und hörten, richteten voll Bewunderung ihre Blicke auf ihn, und viele ſprachen mit gutem Grunde die Ueberzeugung aus, er ſey der Sohn eines Gottes. Er aber, mit Zuverſicht geſtüzt auf die Meinung, die man von ihm hatte, auf die von Kindheit an erhaltene Bildung und auf die natürliche Gottähnlichkeit ſeines Weſens, zeigte ſich der Vorzüge, die er beſaß, nur um ſo würdiger. Er zeichnete ſich aus durch Religioſität, durch Kenntniß, durch das Eigenthümliche ſeiner Lebensweiſe, durch die geſunde Beſchaffenheit ſeiner Seele, durch Anſtand des Körpers in allem, was er redete und that, durch eine innerlich heitere unnachahmliche Seelenruhe, die er ſich durch keine Anwandlung von Zorn und Lachen, oder Neid und Streitſucht, oder irgend einer andern Leidenſchaft, trüben ließ. Und ſo lebte er in Samos wie ein unter den Menſchen erſchienener guter Dämon (ὡς δὴ δαίμων τις ἀγαθὸς ἐπιδημῶν τῇ Σάμῳ) *). Als er in Italien auftrat (c. 6.), und daſelbſt

---

Man ſeze alſo nur an die Stelle des willkührlich Erdichteten den Begriff des Mythiſch-traditionellen, um in dem Inhalt dieſer Lebensbeſchreibungen, und in dem Ganzen, wie es nun vor uns liegt, eine aus dem Geiſte der Zeit und der Nation hervorgegangene philoſophiſch-religiöſe Richtung anzuerkennen.

*) Küſter bemerkt zu den obigen Worten: Qui considerabit, Jamblichum non solum fuisse gentilem, sed etiam ethnicae religionis antistitem suo tempore primarium, non mirabitur, eum de Pythagora tam magnifice sensisse et scripsisse. Nimirum Pythagoram Christo opponere voluit, quod videret, religionem nostram nulla alia ratione magis subrui posse, quam si hominibus persuaderet, extitisse etiam aliquos inter gentiles, qui Christum Dominum nostrum tam sanctitate vitae et doctrinae, quam miraculis non solum aequassent, sed etiam vicissent. — Uti autem Jamblichus Pythagoram, ita Philostratus impostorem Apollonium Tyaneum ob divinam, qua eum praeditum fingebat, virtutem ultra re-

das von allen gefeierte Grosgriechenland ſtiftete, erſchien er auch hier, wie ein Gott. Die Einwohner nahmen ſeine Geſetze und Vorſchriften wie göttliche Befehle an, von welchen nicht im Geringſten abzuweichen erlaubt ſey. In vollkommener Eintracht lebte der ganze Verein ſeiner Schule zuſammen, gerühmt und glücklich geprieſen von allen, die um ſie herumwohnten. Sie hatten unter ſich Gütergemeinſchaft eingeführt. Den Pythagoras rechneten ſie ſchon zu dem Kreiſe der Götter, als einen guten menſchenfreundlichen Dämon (*ὡς ἀγαθόν τινα δαίμονα καὶ φιλανθρωπότατον*). Einige ſagten, er ſey der pythiſche, Andere, der hyperboreiſche Apollon, Andere, der Päon, wieder Andere, einer der Dämonen, die den Mond bewohnen, und noch Andere, einer der olympiſchen Götter, der zum Heil und zur Wiederherſtellung des Lebens der Sterblichen in menſchlicher Geſtalt den damals Lebenden erſchienen ſey, damit er das heilbringende Licht der Glückſeligkeit und der Philoſophie (der ſeligmachenden Philoſophie) der ſterblichen Natur zu Theil werden laſſe (*εἰς ὠφέλειαν καὶ ἐπανόρθωσιν τῦ θνητῦ βίυ ἐν ἀνθρωπίνῃ μορφῇ φανῆναι τοῖς τότε, ἵνα τὸ τῆς εὐδαιμονίας τε καὶ φιλοσοφίας σωτήριον ἔναυσμα χαρίσηται τῇ θνητῇ φύσει*) *). Ein größeres Gut, fährt Jamblichus fort, als von den Göttern durch dieſen Pythagoras geſchenkt worden iſt, iſt noch nie gekommen, noch wird jemals kommen, weßwegen auch jezt noch das Sprüchwort von dem Hauptumlockten aus Samos mit der größten Ehrfurcht ſpricht. Es meldet auch

---

liquorum hominum sortem longe evexit. — Adeo verum est, gentilium philosophos, praecipue, qui exspirante jam gentilismo vixerunt, ob eam, quam dixi, rationem, impostores quosdam servatori nostro opponere conatos esse. Nur iſt die Vorausſezung einer rein polemiſchen Oppoſition in ſolchen Stellen ebenſo einſeitig, als die entgegengeſezte Behauptung von Meiners (Geſch. des Urſprungs ꝛc. I. Th. S. 258.) daß ſie gar keine Beziehung auf das Chriſtenthum gehabt haben.

*) Vgl. Tit. 2. 11. f. *Ἐπεφάνη ἡ χάρις τῦ θεῦ, ἡ σωτήριος πᾶσιν ἀνθρώποις, παιδεύυσα ἡμᾶς, ἵνα — σωφρόνως καὶ δικαίως καὶ εὐσεβῶς ζήσωμεν ἐν τῷ νῦν αἰῶνι.*

Ariſtoteles in den Büchern über die pythagoreiſche Philoſophie, jene Männer haben folgende Eintheilung unter ihre größten Geheimniſſe gezählt, daß die vernünftigen Weſen entweder Götter oder Menſchen ſeyen, oder etwas wie Pythagoras. Daß übrigens Apollon ſelbſt den Pythagoras gezeugt habe, hält Jamblichus (c. 2.) für keine des Gottes, oder auch des Pythagoras ſelbſt würdige Vorſtellung. Es ſey zwar dieß eine alte Sage, ſie ſey aber nur daraus entſtanden, daß der Vater des Pythagoras, Mneſarchos, als er mit ſeiner Gattin Parthenis das delphiſche Orakel wegen einer Seefahrt, die er als Kaufmann nach Syrien machen wollte, befragte, zugleich auch die Antwort erhielt, ſeine ſchon damals ſchwangere Gattin werde einen Sohn gebären, der alle, die jemals gelebt haben, an Schönheit und Weisheit übertreffen, und dem Geſchlecht der Menſchen für alle Verhältniſſe des Lebens zum größten Heile gereichen werde. Mneſarchos ſchloß hieraus, daß der Gott, ohne gefragt zu ſeyn, keinen Ausſpruch über den Sohn gethan haben würde, wenn demſelben nicht ein ganz ausgezeichneter und wahrhaft von Gott verliehener Vorzug beſtimmt wäre. Deßwegen gab er nun ſeiner Gattin Parthenis den Namen Pythais, und den in Sidon in Phönicien gebornen Sohn nannte er Pythagoras (*ὅτι ἄρα ὑπὸ τοῦ Πυθίου προηγορεύθη αὐτῷ*). Epimenides, Eudoxus und Xenokrates verdienen daher kein Gehör, wenn ſie behaupten, Apollo ſelbſt habe damals mit der Parthenis den Pythagoras erzeugt, und darauf habe ſich der Ausſpruch der Prophetin bezogen *). So

*) Die Ehe war nach pythagoreiſcher Anſicht nicht verwerflich, Pythagoras lebte ſelbſt in der Ehe, und die Pythagoreer billigten nach Jamblich c. 31. S. 424. *τὰς ἐπὶ τεκνοποιΐα σώφρονί τε καὶ νομίμῳ γενομένας γεννήσεις*. Der religiöſe Zweck ſollte der Ehe ihre Sanction geben. Deßwegen war eines ihrer *ἀκούσματα* auch dieſes: *ὅτι δεῖ τεκνοποιεῖσθαι ἕνεκα τοῦ καταλιπεῖν ἕτερον ἀνθ' ἑαυτοῦ θεῶν θεραπευτήν* (ebenſo wie Bellarmin De sacram. II. 26. von dem Sacrament der Ehe ſagt: requiritur matrimonium, quo propagentur homines ad cultum Dei deputandi). Auf der andern Seite lag aber doch wieder bei der pythagoreiſchen An=

wenig dieß geglaubt werden dürfe, ſo gewiß möchte dagegen doch jeder, der die Art und Weiſe, wie Pythagoras geboren worden, und die vielfache Bildung ſeines Geiſtes betrachte, überzeugt ſeyn, daß ſeine unter Apollons Leitung ſtehende Seele, ſey es nun, daß ſie im Gefolge des Gottes war, oder in einem andern noch engern Verhältniß zu dieſem Gott ſtund, dazu beſtimmt war, von ihm zu den Menſchen herabgeſandt zu werden *). Wie klar und lebendig Pythagoras ſelbſt ſei-

———

ſicht von der Ehe die orientaliſche Vorſtellung von der Unreinheit des ehelichen Lebens im Hintergrunde, ſofern es das Mittel iſt, die reinen Seelen an die unreine materielle Körperwelt zu feſſeln. Daher das pythagoreiſche Gebot: *μὴ τίκτειν ἐν ἱερῷ· οὐ γὰρ εἶναι ὅσιον, ἐν ἱερῷ καταδεῖσθαι τὸ θεῖον τῆς ψυχῆς εἰς τὸ σῶμα.* Jambl. c. 28. S. 322. Aus demſelben Grunde durfte auf der heiligen Inſel Delos nicht blos niemand ſterben, ſondern auch niemand geboren werden. Vgl. Das Manich. Rel.Syſtem S. 24. Dieſe Begriffe vom Reinen und Unreinen waren der apolliniſchen Religion eigenthümlich. Deßwegen war es nun nach dem Obigen eine des Gottes Apollo nicht ganz würdige Vorſtellung, daß er ſelbſt den Pythagoras, ſo nahe dieſer ſonſt mit ihm verbunden war, erzeugt haben ſollte.

*) Es iſt dieß im Ganzen dieſelbe Vorſtellung, die Origenes von dem Verhältniß der menſchlichen Seele Jeſu zu dem göttlichen Logos hatte. Die Seele Jeſu hatte es nach Origenes durch ihre treue Willensrichtung zu dem göttlichen Logos hin, durch die Liebe zu ihm, wodurch ſie ſtets mit ihm verbunden geblieben war, verdient, daß ſie auf ſolche Weiſe ganz Eins mit ihm wurde. Neander Geſch. der chr. Rel. u. Kirche. I. Th. S. 1067. Wenn Origenes nach ſeinem Syſtem alles in der Geiſterwelt durch die Verſchiedenheit der moraliſchen Willensrichtung bedingt ſeyn laſſen wollte, ſo ſollte nach der pythagoreiſch-platoniſchen Lehre die Willensmeinung ſelbſt dadurch bedingt ſeyn, daß jede Seele in dem Gefolge eines beſtimmten Gottes iſt, und unter der Leitung deſſelben ſteht. Man vgl. hierüber Plato's Phädrus S. 246. f. beſonders S. 252. u. 253. Plutarch De def. orac. c. 21.: *ᾧ γὰρ ἕκαστος θεῷ συντέτακται, καὶ παρ' οὗ δυνάμεως καὶ τιμῆς εἴληχεν, ἀπὸ τούτου φιλεῖ καλεῖσθαι· καὶ γὰρ ἡμῶν ὁ μέν τις ἐστὶ Δίϊος, ὁ δὲ Ἀθηναῖος, ὁ δ' Ἀπολ-*

ner göttlichen Natur ſich bewußt war, ſoll folgende Erzählung c. 19. darthun: Als der zuvor erwähnte Hyperboreer Abaris auf der Rückkehr aus Griechenland ins Hyperboreerland durch Italien kam, und den Pythagoras ſah, erkannte er in ihm ſogleich ein Bild des Gottes, deſſen Diener er war, und war ſowohl wegen des Eindrucks der Ehrwürdigkeit, welchen alles, was er an ihm ſah, auf ihn machte, als auch wegen der Merkmale, die er als Prieſter Apollons voraus ſchon kannte, überzeugt, daß er kein anderer, noch ein jenem ähnlicher Menſch, ſondern der wahre Apollon ſelbſt ſey. Daher übergab er ihm den wundervollen, ihn aus jeder Noth auf ſeiner Reiſe rettenden Pfeil, mit welchem er von dem Tempel des

λώνιος, ἢ Διονύσιος, ἢ Ἑρμαῖος (daſſelbe, was auch unſere von Heiligen und Perſonen der heiligen Geſchichte genommenen Vornamen ſagen wollen). An und für ſich aber treffen beide Vorſtellungen, von welchen die eine von der Idee der Freiheit, die andere von der Idee der göttlichen Vorherbeſtimmung ausgeht, darin zuſammen, daß ja doch der Dämon oder Gott, welchem der Menſch folgt, und von welchem er geleitet wird, nichts anders iſt, als die eigene Individualität des Einzelnen, wie ſie durch ihn ſelbſt und durch die Richtung ſeines Willens beſtimmt iſt, obgleich die Sache ebenſo gut auch wieder aus dem entgegengeſezten Geſichtspunkt betrachtet werden kann. Nach der einen Anſicht wie nach der andern wurde eine urſprüngliche, unzertrennliche, geheimnißvolle Verbindung der Seele mit der Gottheit in Anſehung Jeſu von Origenes ebenſo behauptet, wie von den Pythagoreern in Anſehung des Pythagoras. Wie Origenes De princ. II. 6, 3. von der Seele Jeſu mit Beziehung auf Joh. 10, 18. ſagt, ſie war ab initio creaturae et deinceps inseparabiliter ei atque indissociabiliter inhaerens, utpote sapientiae et verbo Dei et veritati ac luci verae, et tota totum recipiens, atque in ejus lucem splendoremque ipsa cedens, facta est cum ipso principaliter unus spiritus; ſo gebraucht Jamblich c. 32. S. 442. von dem Verhältniß des Pythagoras zu Apollon den Ausdruck: ἦν αὐτοφυῶς συνηρτημένος ἀπὸ τῆς ἐξ ἀρχῆς γενέσεως τοῖς χρησμοῖς τοῦ Ἀπόλλωνος (die Orakelſprüche des Apollon ſtehen hier für den Gott ſelbſt, in jedem Fall bezeichnen ſie ſein eigentlichſtes Weſen).

Gottes ausgegangen war. Pythagoras aber nahm den Pfeil an, ohne daß es ihn befremdete, und ohne nach dem Grunde zu fragen, warum er ihn ihm gebe, vielmehr im Bewußtſeyn, daß er wirklich der Gott ſelbſt ſey, nahm er den Abaris auf die Seite, und zeigte ihm ſeine goldene Hüfte zum Beweiſe, daß er nichts Falſches geſagt habe. Auch zählte er alles Einzelne, was in dem Tempel lag, der Reihe nach auf, um auch dadurch zu beurkunden, daß er nicht mit Unrecht in ihm den Apollon erblickt habe. Dabei ſezte er hinzu, daß er zum Heil und Wohl der Menſchen gekommen ſey, und zwar deßwegen in Menſchengeſtalt, damit die Menſchen nicht durch den ungewohnten Eindruck der göttlichen Majeſtät in Verwirrung geriethen (ἵνα μὴ ξενιζόμενοι πρὸς τὸ ὑπερέχον ταράσσωνται) und dadurch abgeſchreckt würden, ſich von ihm belehren zu laſſen. Die goldene Hüfte ſollte ein Zeichen der unter der ſterblichen Hülle verborgenen göttlichen Schönheit ſeyn, die Pythagoras, obgleich auch ſchon ſeiner äußeren Erſcheinung nach der Schönſte und den Göttern Aehnlichſte (εὐμορφότατός τε τῶν πώποτε ἱστορηθέντων, καὶ θεοπρεπέστατος ἐντυχηθεὶς c. 2.), doch nicht in ihrem vollen Glanze hervorſtrahlen laſſen konnte, jener Schönheit, die als Urbild dem Eintritt ins zeitliche Leben voranging, und nach der Wanderung durch daſſelbe in dem gleichſam erneuerten, wiedergebornen und verklärten Menſchen hergeſtellt werden ſoll *). Daſſelbe Bewußtſeyn, vermöge deſſen Pythagoras ſich ſelbſt für den in Menſchengeſtalt erſchienenen Gott Apollon halten konnte, ſprach ſich, nur in anderer Form, in dem Bewußtſeyn der Präexiſtenz aus, das in ihm

---

*) Parallel der goldenen Hüfte des Pythagoras iſt die glänzende elfenbeinerne Schulter, mit welcher Klotho den zerſtückelten Pelops aus dem reinen Keſſel wieder hervorgehen ließ, um ihn als einen Wiedergebornen darzuſtellen. Man vgl. meine Myth. u. Symb. I. S. 272. Golden wird übrigens die Hüfte genannt, wie nach altgriechiſcher Anſicht alles, was die Götter haben, golden iſt. Deßwegen iſt ſie ein Merkmal der göttlichen Schönheit ſeiner Leibesgeſtalt.

einen ſolchen Grad der Klarheit hatte, daß er, wie Jamblich c. 14. meldet, mit unwiderſprechlichen Beweiſen darthun konnte, er ſey der Sohn des Panthos, Euphorbos, welchen Menelaos tödtete, geweſen. Aus dieſem Grunde führte er die darauf ſich beziehenden epitaphiſchen Verſe Homers häufig im Munde:

Blutig trof ihm das Haar, wie der Huldgöttinnen Gekräuſel
Schöngelockt, und zierlich mit Gold und Silber durchflochten.
Gleich dem ſtattlichen Sprößling des Oelbaums, welchen ein Landmann
Nährt am einſamen Ort, wo genug vorquillt des Gewäſſers.
Lieblich ſproßt er empor, und ſanft bewegt ihn die Kühlung
Aller Wind' umher, und ſchimmernde Blüthe bedeckt ihn;
Aber ein Sturm, der ſich plötzlich erhebt mit gewaltigen Wirbeln,
Reißt aus der Grube den Stamm, und ſtreckt ihn lang auf die Erde:
Alſo erſchlug den Euphorbos, den panthoidiſchen Kämpfer,
Atreus Sohn Menelaos, und raubt ihm die prangende Rüſtung.
(Il. XVII. 51—60.) *).

So ſehr ſich Pythagoras durch dieſes ihm inwohnende Bewußtſeyn über andere Menſchen erhob, ſo wenig ſollte es doch ein Vorzug ſeyn, welchen nicht jeder in ſeinem Theile mit ihm gemein haben konnte. Denn wie er ſelbſt ſich der verſchiedenen Perioden, die er früher durchlebt hatte, klar bewußt war, ſo begann er den Unterricht anderer damit, daß er in ihnen die Erinnerung an ihr früheres Leben wiedererweckte. Viele von denen, die in ſeinen Umgang kamen, erinnerte er aufs deutlichſte und beſtimmteſte an ihr früheres Leben, das ihre Seele, ehe ſie in den gegenwärtigen Leib eingeſchloſſen wurde, verlebt hatte (c. 14.). Je heller ein ſolches, über die enge

*) Der Grund, warum ſich Pythagoras unter den homeriſchen Helden gerade den Euphorbos als den erwählte, in deſſen Leben er ſein eigenes früheres erkannte, iſt, wie O. Müller Dorier I. S. 221. treffend bemerkt, darin zu ſuchen, daß er ihn, wie ſich ſelbſt, als Apolloprieſter betrachtete. Der Vater des Euphorbos, Panthos, war Prieſter des Apollon (Virg. Aen. II. 430.) und ſeine Söhne werden daher im Kampfe von Apollon auf alle Weiſe behütet (Il. XV. 522.). Schienen doch ſelbſt die gefühlvollen Verſe des Dichters, der mit ſo ſichtbarer Theilnahme bei ſeinem Falle verweilte, und ihm ein ſolches Denkmal ſetzen wollte, dem Euphorbos eine höhere Bedeutung zu geben.

Sphäre des zeitlichen Lebens hinausgehendes, Bewußtſeyn in dem Menſchen iſt, deſto enger iſt die Verbindung, in welcher er mit dem Göttlichen ſteht. Pythagoras aber wurde eben dadurch, daß ſich in ihm, wie in keinem andern, die Kraft des Gottesbewußtſeyns ausſprach, nicht blos das Urbild aller ſittlichen Vollkommenheit, die der Menſch erſtreben kann (der *ὁσιότης* c. 28., der *σοφία* c. 29., der *δικαιοσύνη* c. 30., der *σωφροσύνη* c. 31., der *ἀνδρεία* c. 32.), ſondern er war auch vor allen andern berufen, der Vermittler zwiſchen den Menſchen und der Gottheit zu ſeyn. Wie in ihm, als dem lichten Mittelpunkt alle Geheimniſſe des Weltalls offenbar wurden, alle Töne der Sphärenharmonie ihr empfängliches Organ fanden, überhaupt der ganze Kosmos zum lebendigen allumfaſſenden Bewußtſeyn wurde, ſo ſollte er für alles dieß auch wieder der Durchgangspunkt ſeyn, damit es in einem Reflexe wenigſtens auch zu andern gelange. Er allein vermochte es, behauptet Jamblichus c. 15., durch eine unausſprechliche, unbegreifliche Göttergabe, ſeinen Sinn auf jene erhabene, den Einklang des Weltalls verkündende Töne zu richten; er allein hörte und vernahm die allgemeine Harmonie der Sphären, und der in denſelben ſich bewegenden Geſtirne, deren Melodie voller und herrlicher iſt, als irgend eine irdiſche, durch die Miſchung der mannigfaltigſten Töne, indem die Geſchwindigkeiten, Größen und Entfernungen im vollkommenſten muſikaliſchen Verhältniß zu einander ſtehen, und die ſchönſte Bewegung des Ganzen hervorbringen. Davon ſelbſt geſättigt, wollte er auch ſeinen Schülern ein gewiſſes Abbild zu Theil werden laſſen. Denn ihm allein unter allen auf der Erde, glaubte er, ſey es gegeben, die kosmiſchen Töne aus ihrem natürlichen Quell und Urſprung zu vernehmen und zu hören, und ſich hielt er für würdig, dieſen Unterricht zu empfangen, und ſtrebend und nachahmend den Himmliſchen ähnlich zu werden, da er allein von dem ihn erzeugenden Dämon aufs glücklichſte dazu gebildet worden ſey. Für die übrigen Menſchen aber genüge es, im Hinblick auf ihn und ſeine Wohlthaten aus Bildern und Reflexen Nutzen und Belehrung zu ziehen, da ſie die urſprüng-

lichen und reinen Urbilder nicht vollkommen auffaſſen können, ungefähr ſo wie wir denen, die wegen des zu großen Glanzes der Strahlen nicht unmittelbar in die Sonne ſehen können *), die Verfinſterungen derſelben in einem tiefen Waſſer, oder vermittelſt geſchmolzenen Pechs, oder in einem dunkeln Spiegel zu zeigen pflegen, um die Schwäche ihres Geſichts zu ſchonen, und ihnen dadurch, wenn ſie ſolches lieben, eine entſprechende, wenn auch ſchwächere Anſchauung zu verſchaffen. Eben dieß deutete auch Empedokles an, wenn er von ihm und ſeiner außerordentlichen, durch der Gottheit Geſchenk ihn ſo hoch über andere erhebenden, Organiſation ſagte:

Unter ihnen lebte ein Mann mit überſchwänglicher Kenntniß,
Der im Innern barg den allumfaſſendſten Reichthum,

---

*) Eben dieſe, das Göttliche unmittelbar ins Auge faſſende Natur des Pythagoras ſoll die Sage veranſchaulichen, die Porphyrius De vita Pythag. c. 20. nach Diogenes anführt, der in ſeiner Schrift über die ὑπὲρ Θύλην ἄπιϛα (vgl. Photius Biblioth. Cod. 166.) genau von dem Philoſophen gehandelt habe. Mneſarchos, der Vater des Pythagoras, ſey ein Tyrrhener aus dem Geſchlechte der in Lemnos, Imbros, und Scyros wohnenden Tyrrhener geweſen. Als er nun von da hinwegging, und viele Städte und Länder bereiste, habe er einſt ein kleines Kind gefunden, das unter einer hohen und ſchönen Pappel lag. Nahe bei ihm ſtehend habe er bemerkt, wie es auf dem Rücken liegend, und zum Himmel gewandt, mit unverwandtem Auge in die Sonne ſah, und ein kleines zartes Röhrchen im Munde hatte, vermittelſt deſſen es mit dem von der Pappel herabträufelnden Thau genährt wurde. Mneſarchos, der daraus die göttliche Abkunft des Kindes erkannte, nahm es mit ſich, und gab ihm den Namen Aſträus. Ἀϛραῖος, Sternenmann, hieß demnach Pythagoras (denn offenbar iſt Aſträus, ob er gleich der Genoſſe und Schüler des Pythagoras genannt wird, doch Eine Perſon mit ihm ſelbſt), wie auch der Name Zoroaſter, Zeretoſchtro, den Goldſtern, Stern des Glanzes (Zendav. von Kleuker Th. III. S. 4. Rhode über Alter und Werth einiger morgenl. Urk. Bresl. 1817. S. 42.) bedeuten ſoll. Die Erkenntniß, die er der Menſchheit brachte, war das Sternenlicht, das in ihm vom Himmel der Erde leuchtete.

Wohlbekannt mit jedem Erzeugniß der tiefeſten Weisheit.
Wenn er einmal anſtrengte des Geiſtes ſämmtliche Kräfte,
Leicht durchſchaut' er alles, was iſt, in jeglichem Weſen,
Zehen oder auch zwanzig Alter im Geiſte umfaſſend.

Dadurch bezeichnete man ſeine höhere außerordentliche Natur, wodurch er alle andere im Sehen, Hören und Erkennen weit übertraf. Die Art und Weiſe, wie Pythagoras zum Beſten der Menſchheit wirkte, bezeichnet Jamblichus in der ſchon früher angeführten Stelle c. 6. näher ſo: Nicht ohne Grund ſehe man in Pythagoras ein Weſen, das weder Gott noch Menſch ſey, ſondern eine zwiſchen beiden mitten inne ſtehende (alſo gottmenſchliche) Natur habe, da er über Götter, Heroen und Dämonen, die Welt, die verſchiedenen Bewegungen der Sphären und Geſtirne, über alles in der Welt, am Himmel und auf der Erde, und über die Zwiſchennaturen, über das Offenbare und Verborgene, eine wichtige der Wahrheit angemeſſene Vorſtellung mittheilte *), die weder mit dem in die Sinne Fallenden noch dem blos Vorſtellbaren in irgend einen Widerſpruch kommt. Durch ihn wurden Kenntniſſe und Speculation, und die Wiſſenſchaften, die das Auge der Seele ſchärfen und von der Geiſtes-Erblindung, die eine Folge der übrigen Beſchäftigungen iſt, reinigen, um die wahren Anfänge und Urſachen des Alls zu durchſchauen, bei den Hellenen einhei-

*) Ungefähr ebenſo beſtimmte der Manichäismus die höchſte Aufgabe, die die wahre Religion zu löſen hat. Venit. Manichaeus, ſagt der Manichäer Felix bei Auguſtin Acta cum Felice Manich. I. 9., et per suam praedicationem docuit nos initium, medium et finem: docuit nos de fabrica mundi, quare facta est, et unde facta est, et qui fecerunt: docuit nos quare dies et quare nox: docuit nos de cursu solis et lunae. Derſelbe Gegenſatz gegen das Chriſtenthum, das auf den Menſchen vorzugsweiſe gerichtet, die Beziehung der Religion auf die Natur als etwas untergeordnetes betrachtete. Doch war der Pythagoreismus nicht ſo einſeitig wie der Manichäismus, daß er nicht, wie das in der obigen Stelle unmittelbar Folgende zeigt, mit dem Speculativen das Ethiſche wenigſtens verbunden hätte.

miſch. Ferner kam durch ihn die beſte Verfaſſung des Staats, Eintracht des Volks, Gütergemeinſchaft unter Freunden, Gottesverehrung, Religioſität gegen die Dahingegangenen, Geſetzgebung, Erziehung, Verſchwiegenheit, Schonung der übrigen Geſchöpfe, Enthaltſamkeit, Mäßigung, Geiſtesſchärfe, Richtung aufs Göttliche, und mit Einem Worte alles Gute, alles was für Lernbegierige wünſchenswerth und Gegenſtand des Strebens iſt, ans Licht (δι' αὐτὸν ἐφάνη), und alles dieß iſt mit Recht die Urſache der außerordentlichen Bewunderung, die dem Pythagoras erwieſen wird *).

---

*) Auch hier iſt es wiederum das ganz beſonders platoniſirende Syſtem des Origenes, das mit dem Obigen vielfache Berührungspunkte darbietet. Auch nach Origenes concentrirte ſich in der Seele Jeſu, die der Logos zur perſönlichen Verbindung mit ſich annahm, das Bewußtſeyn des Kosmos oder Univerſums. Origenes drückt ſich hierüber ſogar ganz platoniſch ſo aus: ἡ ψυχὴ τοῦ Ἰησοῦ ἐμπολιτευομένη τῷ ὅλῳ κόσμῳ ἐκείνῳ (dem κόσμος νοητὸς, τῶν ἰδεῶν, gleichbedeutend mit dem νοῦς oder dem λόγος ſelbſt) καὶ πάντα αὐτὸν ἐμπεριερχομένη καὶ χειραγωγοῦσα ἐπ' αὐτὸν τοὺς μαθητευομένους. Neander a. a. O. S. 1067. Die Seele Jeſu wurde daher auch das Organ, von welchem aus das Göttliche durch die innige Gemeinſchaft mit dem Logos ſich auch auf alle andere Seelen verbreiten ſoll. Nach dem Verhältniß, das ſich Origenes zwiſchen der Seele und dem ihr als Organ dienenden Körper dachte, mußte die herrlichſte Seele auch in dem herrlichſten Körper erſcheinen, der das reinſte, freieſte Organ des Geiſtes war. Aber dieſe Würde des Leibes Chriſti war, wie die Herrlichkeit des erſcheinenden Logos, eine verhüllte. Neander a. a. O. Ebenſo war Pythagoras auch körperlich der Schönſte, aber nur in einzelnen Momenten der Verklärung offenbarte er vor Vertrauten und Auserwählten, dergleichen Abaris einer war, den verborgenen Glanz ſeiner göttlichen Geſtalt (die goldene Hüfte). Wie die Pythagoreer nach dem Obigen von Pythagoras ſagten, er ſey ein δαίμων ἀγαθὸς καὶ φιλανθρωπότατος, ἐνδημῶν, ſo ſagt Origenes Contra Cels. IV. 18.: Τί ἄτοπον ἀπαντᾷ τῷ λόγῳ ἀπὸ πολλῆς φιλανθρωπίας καταβιβάζοντι σωτῆρα τῷ γένει τῶν ἀνθρώπων; Vgl. VII. 17.: Ἄξιον θεοῦ ἐστι τὸ προφητευθὲν ὑπὸ τῶν προφητῶν,

Es laſſen ſich mit Rückſicht auf das hier im Allgemeinen Angedeutete folgende verſchiedene Beziehungen unterſcheiden, in welchen Pythagoras, wie er ſeiner Natur nach ein Mittelweſen zwiſchen Gott und den Menſchen war, zum Beſten der Menſchen vermittelnd wirkte:

1) Er theilte den Menſchen, wie in der zuvor angeführten Stelle ſehr beſtimmt hervorgehoben wird, eine höhere religiöſe und ſpeculative Erkenntniß mit. Ihr Gegenſtand mußte nach der Richtung der pythagoreiſchen Philoſophie vor allem der Kosmos ſeyn, in welchem der Menſch ſelbſt als ein einzelnes Glied des großen, das Göttliche und Sterbliche umfaſſenden, Ganzen begriffen iſt.

2) Er wollte den Menſchen durch die religiös-ethiſchen Grundſätze, die er für das praktiſche Leben aufſtellte, in das ſeiner Verwandtſchaft mit der Gottheit entſprechende religiös-ſittliche Verhältniß zu ihr ſetzen. Auf die Religion hatte bei Pythagoras alles ſeine nächſte und höchſte Beziehung. Das ganze Leben des Menſchen ſollte eine *ὁμιλία πρὸς τὸ θεῖον* ſeyn: alle Tugenden, in deren Verein das Ideal der Vollkommenheit beſteht, haben ihren Quell und Urſprung in der Richtung des Menſchen auf das Göttliche (*ἅπαντα ὅσα περὶ τȣ̃ πράττειν ἢ μὴ πράττειν διορίζȣσιν, ἐξόχασαι τῆς πρὸς τὸ θεῖον ὁμιλίας, καὶ ἀρχὴ αὕτη ἐστί, καὶ ὁ βίος ἅπας συντέτακται πρὸς τὸ ἀκολουθεῖν τῷ θεῷ, καὶ ὁ λόγος αὐτὸς· ταῦτ᾽ ἔςι τῆς φιλοσοφίας* c. 18.). Das Hauptmittel aber zur Begrün-

---

ὅτι τῆς θείας φύσεως ἀπαύγασμα καὶ χαρακτὴρ τις ἐνανθρωπȣ́σῃ ψυχῇ ἱερᾷ τῇ τȣ̃ Ἰησȣ̃ συνεπιδημήσει τῷ βίῳ. Auch der Gedanke (vgl. oben S. 184.), daß durch die Menſchengeſtalt die Strahlen der göttlichen Majeſtät verhüllt werden müſſen, liegt durchaus den Anſichten der Kirchenlehrer von den Zwecken der Menſchwerdung zu Grunde, beſonders aber ſpricht Origenes davon, Chriſtus habe den Glanz ſeiner Gottheit zurückhalten müſſen, damit die Menſchen nicht zu ſehr davon geblendet würden. Nach ſeiner Auferſtehung ſeyen ſelbſt die Apoſtel nicht im Stande geweſen, *αὐτȣ̃ χωρῆσαι τὴν θεωρίαν διηνεκῶς· λαμπροτέρα γὰρ τὴν οἰκονομίαν τελέσαντος ἡ θειότης ἦν αὐτȣ̃.* Contra Cels. II. 65.

dung oder Wiederherſtellung eines ſolchen der Natur des Menſchen angemeſſenen Verhältniſſes ſoll die von Pythagoras gelehrte und eingeführte Lebensweiſe ſeyn. Sie ſoll die intellektuelle Kraft des Menſchen von allem ſie Störenden und Trübenden, die Klarheit des Bewußtſeyns Verdunkelnden, die Erkenntniß des Göttlichen Hemmenden, reinigen, und den Menſchen ethiſch in eine ſolche Verfaſſung des Gemüths verſetzen, in welcher er alle Triebe und Leidenſchaften ſeiner ſinnlichen Natur beherrſchen kann. Denn das ſollte, wie Jamblichus c. 32. ſagt, der wichtigſte Zweck ſeyn, den Geiſt von allen Banden, in welchen er von Kindheit an feſtgehalten wird, loszumachen und zu befreien, weil er ſonſt nicht im Stande iſt, irgend etwas Geſundes und Wahres zu lernen und zu begreifen, welche Sinnenorgane es auch ſeyn mögen, deren er ſich bedient, denn der Geiſt iſt es allein, der alles ſieht und hört, alles übrige aber iſt ſtumm und blind. Sodann ſollte das Hauptſtreben darauf gerichtet ſeyn, dem durch die heiligen Weihen der Wiſſenſchaft Gereinigten und vielfach Gebildeten das Nützliche und Göttliche derſelben ſo mitzutheilen, daß er ſich weder ſcheut, ſich vom Körperlichen abzuziehen, noch wenn er Unkörperlichem naht, geblendet von dem hellen Glanze die Augen abwendet, oder den die Seele wie mit Nägeln an den Körper heftenden Leidenſchaften *) ſich zuwendet, ſondern ſich von nichts, was der Sphäre der Zeugung angehört, und uns hinabzieht, überwältigen läßt. Darauf ſollte die ganze pythagoreiſche Lebensweiſe und Aſceſe, darauf insbeſondere auch das den Pythagoreern ſo ſorgfältig empfohlene Verbot des Genuſſes des Fleiſches der Thiere ſich beziehen, wobei Pythagoras nicht blos die Enthaltung von einer die Reinheit und Nüchternheit des Geiſtes ſtörenden Nahrung, ſondern auch noch etwas anderes, was für ihn große Wichtigkeit hatte, beabſichtigte, die Schonung des Thierlebens, mit welchem der Menſch durch die heiligen Bande einer natürlichen Verwandtſchaft ſich verbun-

---

*) Ein platoniſches Bild. S. Phädon c. 33. und Wyttenbach zu der Stelle S. 220.

den fühlen ſollte. In welchem engen Zuſammenhang alles, was ſich auf das Eigenthümliche der pythagoreiſchen Lebensweiſe bezieht, mit der Hauptaufgabe ſteht, die Pythagoras durch ſeine das Heil der Welt bezweckende Wirkſamkeit realiſiren wollte, lehrt am beſten folgende Stelle des Jamblichus c. 16.: Auf Reinigung der Seele und des ganzen Gemüths ſuchte Pythagoras auf verſchiedene Weiſe hinzuwirken. Im Allgemeinen waren ihm das Erſte, wovon er ausgehen zu müſſen glaubte, die Anſtrengungen, die die Beſchäftigung mit den Wiſſenſchaften erfordert, und die vielfachen und ſtrengen Prüfungen, durch die er ſeinen Schülern die dem Menſchen angeborne Sinnlichkeit und Selbſtſucht, wie mit Feuer und Schwerdt, auszurotten befahl*), Prüfungen, welchen der Feige ſich gar

*) Die Pythagoreer nahmen einen urſprünglichen Hang der menſchlichen Natur zum Böſen an, der vor allem durch Lehre und Erziehung bekämpft werden müſſe. Sie vergleichen ihn mit Dornen, die das Herz umwuchern, und ſahen die *ἀκρασία* und *πλεονεξία* als die Mutter oder die Wurzel alles Böſen an. Es verdient hier die ſchöne Stelle aus einem Briefe des Pythagoreers Lyſis bei Jambl. c. 17. S. 159. (auch bei Diogenes von Laerte S. 875. Ausg. v. Steph.) angeführt zu werden: *Πυκιναὶ καὶ λάσιαι λόχμαι περὶ τὰς φρενὰς καὶ τὰν καρδίαν πεφύκαντι τῶν μὴ καθαρῶς τοῖς μαθήμασιν ὀργιασθέντων, πᾶν τὸ ἅμερον καὶ πρᾶον καὶ λογιστικὸν τᾶς ψυχᾶς ἐπισκιάζουσαι καὶ κωλύουσαι προφανῶς μὲν αὐξηθῆμεν καὶ προκύψαι τὸ νοητικόν* (bei Diogenes von Laerte heißt die Stelle nach *αὐξηθῆμεν* vollſtändiger: *ἐγκαταδεδύκαντι δὲ τῷ δάσει τουτῷ παντοῖαι κακότητες ἐκβοσκόμεναι, καὶ κωλύουσαι καὶ μηδαμῶς ἐῶσαι προκύψαι τὸν λόγον*). *Ὀνομάξαιμι δὲ καὶ πρᾶτον ἐπελθὼν αὐτῶν τὰς ματέρας, ἀκρασίαν τε καὶ πλεονεξίαν, ἄμφω δὲ πολύγονοι πεφύκαντι. Τᾶς μὲν οὖν ἀκρασίας ἐκβεβλαστάκαντι ἄθεσμοι γάμοι, καὶ φθοραὶ, καὶ μέθαι, καὶ παρὰ φύσιν ἁδοναὶ, καὶ σφοδραί τινες ἐπιθυμίαι μέχρι βαράθρων καὶ κρημνῶν διώκουσαι. Ἤδη γάρ τινας ἀνάγκαξαν ἐπιθυμίαι μήτε ματέρων μήτε θυγατέρων ἀποσχέσθαι· καὶ δὴ παρωσάμενοι πόλιν καὶ νόμως, ὥσπερ τύραννος, ἐκπεριαγαγοῦσαι τοὺς ἀγκῶνας, ὥσπερ αἰχμάλωτον ἐπὶ τὸν ἔσχατον ὄλεθρον μετὰ βίας ἄγουσαι κατέστασαν. Τᾶς δὲ πλεονεξίας ἐκπεφύκαντι ἁρπαγαί τε καὶ λαστεῖαι, πατροκτονίαι, ἱεροσυλίαι,*

nicht zu unterziehen im Stande iſt. Ueberdieß gebot er ihnen Enthaltung von allem Lebendigen und von allen Speiſen, die

---

φαρμακεῖαι, καὶ ὅσα τούτων ἀδελφά. Δεῖ οὖν πρᾶτον μὲν τὰς ὕλας, ταῖς ἐνδιατῆται ταῦτα τὰ πάθη, πυρὶ καὶ σιδάρῳ καὶ πάσαις μαθημάτων μηχαναῖς ἐκκαθάραντα καὶ εὐρόμενον (oder nach der Lesart bei Diog. von Laerte ῥυσάμενον) τὸν λογισμὸν ἐλεύθερον τῶν τοσούτων κακῶν, τοτηνικάδε ἐμφυτεύεν τι χρήσιμον αὐτῷ καὶ παραδίδομεν. Ebendeßwegen beobachteten die Pythagoreer bei der Mittheilung ihrer Lehren eine ſtrenge Stufenfolge, und Hipparchus, an welchen der Brief des Lyſis gerichtet iſt, wird getadelt, daß er pythagoreiſche Lehren mitgetheilt habe τοῖς ἀνεισάκτοις καὶ ἄνευ μαθημάτων καὶ θεωρίας ἐπιφυομένοις (ſolchen, die zur Aufnahme derſelben noch nicht gehörig vorbereitet waren). Die ganze Stelle erinnert an die neuteſtamentlichen Stellen Matth. 15, 19.: ἐκ τῆς καρδίας ἐξέρχονται διαλογισμοὶ πονηροὶ, φόνοι, μοιχεῖαι, πορνεῖαι, κλοπαὶ, ψευδομαρτυρίαι, βλασφημίαι, ταῦτά ἐστι τὰ κοινοῦντα τὸν ἄνθρωπον, u. Gal. 5, 19.: φανερά ἐστι τὰ ἔργα τῆς σαρκὸς, ἅτινά ἐστι μοιχεία, πορνεία, ἀκαθαρσία, ἀσέλγεια, εἰδωλολατρεία, φαρμακεία, ἔχθραι, ἔρεις, ζῆλοι, θυμοὶ, ἐριθεῖαι, διχοστάσιαι, αἱρέσεις, φθόνοι, φόνοι, μέθαι, κῶμοι καὶ τὰ ὅμοια τούτοις. Ebenſo iſt, was in der angeführten Stelle von dem ſinnlichen Trieb geſagt iſt, der wie ein Tyrann den Menſchen wie einen Gefangenen mit ſich fortführt, und ihn ins äußerſte Verderben ſtürzt, ganz parallel der pauliniſchen Stelle Röm. 7, 23.: βλέπω ἕτερον νόμον ἐν τοῖς μέλεσί μου — αἰχμαλωτίζοντά με τῷ νόμῳ τῆς ἁμαρτίας, τῷ ὄντι ἐν τοῖς μέλεσί μου. Auch darin trifft der pythagoreiſche Sprachgebrauch mit dem neuteſtamentlichen ganz zuſammen, daß, wie das N. T. von dem Zuſtande der Sünde als einem geiſtigen Tode ſpricht (Röm. 6, 13. 11, 15. Eph. 5, 14. u. ſ. w.), die Pythagoreer ſolche, welchen es an Empfänglichkeit für ihre Lehren, und an Würdigkeit, in den geweihten Kreis des pythagoreiſchen Lebens einzutreten fehlte, als geiſtig todte betrachteten und behandelten. Μνῆμα αὐτοῖς ὡς νεκροῖς ἐχώννυτο ὑπὸ τῶν ὁμακακόων (οὕτω γὰρ ἐκαλοῦντο πάντες οἱ περὶ τὸν ἄνδρα)· συντυγχάνοντες δὲ αὐτοῖς οὕτω συνετύγχανον, ὡς ἄλλοις τισίν· ἐκείνους δὲ ἔφασαν τεθνάναι, οὓς αὐτοὶ ἀνεπλάσαντο (umbilden, zu einer neuen Creatur machen wollten) καλοὺς κἀγαθοὺς προσδοκῶντες ἔσεσθαι ἐκ τῶν μαθημάτων. Jambl. c. 17.

der Klarheit und Lauterkeit des Geiſtes hinderlich ſind, Verſchloſſenheit und völliges, viele Jahre in der Beherrſchung der Zunge übendes, Stillſchweigen, angeſtrengte und ununterbrochene Beſchäftigung mit ſchwierigen Unterſuchungen, ebendeßwegen auch Enthaltung von Wein, Mäßigkeit im Genuſſe der Speiſen und des Schlafes, aufrichtige Unterdrückung der Begierde nach Ruhm, Reichthum und anderem dgl., wahre Achtung gegen Verwandte, ungeheucheltes Wohlwollen gegen Altersgenoſſen, ferner Freundſchaft aller gegen alle, ſey es der Götter gegen die Menſchen durch Frömmigkeit und ſpeculative Erkenntniß, ſey es der Principien*) gegen einander, und im Allgemeinen der Seele gegen den Leib, des vernünftigen Theils gegen den vernunftloſen, durch Philoſophie und die darauf ſich beziehende Speculation, ſey es der Menſchen gegen einander, der Bürger durch eine geſunde Geſetzgebung, der Fremden durch eine richtige Einſicht in die Verhältniſſe der Natur, und des Einzelnen gegen ſeine Frau, ſeine Brüder und Verwandte, durch eine unzertrennliche Gemeinſchaft, und überhaupt aller gegen alle und ſelbſt die vernunftloſen Thiere durch Gerechtig-

---

S. 155. — Nach der pythagoreiſchen Lehre lag der Keim der Sünde in der Verbindung der Seele mit einem materiellen Leibe. Schon deßwegen wurde der Menſch unrein geboren, aber auch weil die Schuld eines frühern Lebens an ihm haftet. Deßwegen ſagt Porphyrius De vita Pyth. S. 24. von Pythagoras ſelbſt, als er in Babylon bei den Chaldäern war, *καὶ πρὸς Ζάβρατον* (Zaradas, Zoroaſter) *ἀφίκετο, παρ᾽ οὗ καὶ ἐκαθάρθη τὰ τοῦ προτέρου βίου λύματα.*

*) Die Worte des griechiſchen Textes ſind: *φιλίαν* (*κατέδειξε*) *πάντων πρὸς ἅπαντας, εἴτε θεῶν πρὸς ἀνθρώπους — εἴτε δογμάτων πρὸς ἄλληλα — εἴτε ἀνθρώπων πρὸς ἀλλήλους. Δόγματα* kann in dieſem Zuſammenhang nichts anders bedeuten, als Principien, ſofern ſie Inhalt und Gegenſtand von Lehrſätzen oder Dogmen ſind. Uebrigens iſt dieſe rein objektive Bedeutung des Worts *δόγμα* (nach welcher *δόγματα* gleichbedeutend mit *στοιχεῖα*) ſo ungewöhnlich, daß die Erklärer ſie nicht mit Stillſchweigen hätten übergehen ſollen.

keit und das Band einer natürlichen Verwandtſchaft. Selbſt in Anſehung des ſterblichen Leibes für ſich, und der in ihm verborgenen, einander entgegengeſezten Kräfte lehrte er Frieden und Eintracht, durch Geſundheit und eine darauf hinzielende mäßige Lebensweiſe, ſo daß dabei die rechte Temperatur der kosmiſchen Elemente nachgeahmt würde. In allem dieſem iſt es Eines und daſſelbe, was er ſtiftete und ſanctionirte, nämlich das, was unter dem allgemeinen Namen der Freundſchaft zuſammengefaßt werden kann. Er wollte überhaupt ſeine Schüler wachend und ſchlafend in den vertrauteſten Umgang mit den Göttern bringen, was nicht möglich iſt, wenn die Seele durch Zorn, oder Traurigkeit, oder Vergnügungsſucht, oder eine andere ſchändliche Begierde getrübt und geſtört iſt, oder durch Unwiſſenheit, was unter allem dieſem das Gottloſeſte und Mißlichſte iſt. Von allem dieſem heilte und reinigte er auf göttliche Weiſe die Seele, friſchte das Göttliche in ihr wieder auf, und ſtellte es wieder her, und führte zum Intelligibeln das göttliche Auge zurück, an deſſen geſunder Beſchaffenheit, wie Plato ſagt, mehr gelegen iſt, als an tauſend leiblichen Augen. Denn nur wenn man mit dieſem Auge ſieht, und ſeine Sehkraft durch die geeigneten Hülfsmittel geſchärft und geſtärkt iſt, kann die Wahrheit alles Seyenden durchſchaut werden. Darauf alles beziehend bewirkte er die Reinigung des Geiſtes. Dieß war ſeine Lehrmethode, dieß ſein Zweck". Offenbar ſtellt ſich uns in der weiten und umfaſſenden Bedeutung, die die Pythagoreer der φιλία gaben, die Aufgabe, die ſie durch ihre religiös-ſittliche Heilsordnung realiſiren wollten, auf ihrem höchſten und erhabenſten Punkte dar. In der Freundſchaft, die ihnen im gewöhnlichen Leben der Menſchen als die heiligſte Pflicht erſchien, ſahen ſie zugleich den Reflex der kosmiſchen Harmonie, und wenn Proben der Freundſchaft, wie ſie Damis und Phintias gaben, mit Recht bewundert werden, ſo verdient doch, wie Jamblichus c. 33. ſagt, noch weit größere Bewunderung, was ſie über die Gemeinſchaft der göttlichen Güter, über die Geiſtes-Eintracht und über die göttliche Seele lehrten. Denn oft ermahnten ſie einander,

den in ihnen wohnenden Gott nicht zu zerreißen (μὴ διασπᾷν τὸν ἐν ἑαυτοῖς θεόν) *). Denn auf eine Verbindung mit dem

*) Vgl. Epheſ. 4, 30.: Μὴ λυπεῖτε τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον τοῦ θεοῦ, ἐν ᾧ ἐσφραγίσθητε, u. 1 Kor. 3, 16. 17.: Οὐκ οἴδατε, ὅτι ναὸς θεοῦ ἐστε, καὶ τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ οἰκεῖ ἐν ὑμῖν; Εἴ τις τὸν ναὸν τοῦ θεοῦ φθείρει, φθερεῖ τοῦτον ὁ θεός· ὁ γὰρ ναὸς τοῦ θεοῦ ἅγιός ἐστιν, οἵτινές ἐστε ὑμεῖς. Eben dieſer in den Chriſten wohnende Geiſt iſt es ja auch, in welchem die Chriſten Eins ſeyn ſollten als σπουδάζοντες τηρεῖν τὴν ἑνότητα τοῦ πνεύματος ἐν τῷ συνδέσμῳ τῆς εἰρήνης. Eph. 4, 3. vgl. 2, 18. 1 Kor. 12, 13. Auch was der Apoſtel Eph. 2, 14. f. von Chriſtus ſagt, daß er ſey ἡ εἰρήνη ἡμῶν, ὁ ποιήσας τὰ ἀμφότερα ἓν — ἵνα τοὺς δύο κτίσῃ ἐν ἑαυτῷ εἰς ἕνα καινὸν ἄνθρωπον, ποιῶν εἰρήνην, καὶ ἀποκαταλλάξῃ τοὺς ἀμφοτέρους ἐν ἑνὶ σώματι τῷ θεῷ. — Καὶ ἐλθὼν εὐηγγελίσατο εἰρήνην ὑμῖν τοῖς μακρὰν καὶ τοῖς ἐγγὺς, ὅτι δι' αὐτοῦ ἔχομεν τὴν προσαγωγὴν οἱ ἀμφότεροι ἐν ἑνὶ πνεύματι πρὸς τὸν πατέρα. — iſt ſehr verwandt mit demjenigen, was nach dem Obigen die Pythagoreer über die φιλία und ſomit auch über Pythagoras als den Stifter derſelben lehrten. Ich erinnere hier an die kürzlich von D. C. Ullmann (Theol. Studien und Kritiken Jahrg. 1832 2s H. S. 376. f.) gegebenen Parallelen aus den Schriften des Porphyrius zu neuteſtamentlichen Stellen, als Beweis von dem merkwürdigen Einfluß des Chriſtenthums auf einen Gegner deſſelben. Ich ſtimme ganz den Bemerkungen meines verehrten Freundes (S. 384.) bei, daß gewiſſe Ideen durch die gewaltige Einwirkung des Chriſtenthums auf jene Zeit ſchon in Umlauf geſezt und in das allgemeine religiöſe Leben übergegangen waren, daß das Chriſtenthum damals zum Theil ſchon die geiſtige Atmoſphäre bildete, aus welcher Manches in die Seele des Einzelnen eindrang, ohne daß die Quelle, aus der es floß, von ihm ſelbſt oder andern wahrgenommen wurde, daß ſich die Erſcheinung einer Analogie mancher Gedanken mit bibliſchen Ausſprüchen häufiger, als man gemeinhin annimmt, in den Schriften der Platoniker, welche dem Chriſtenthum entgegenſtanden, würde nachweiſen laſſen; nur glaube ich, daß die einzelnen Erſcheinungen einer ſolchen Analogie erſt dann eine höhere Bedeutung und eine ſicherere Grundlage gewinnen können, wenn das Verhältniß, in das der Pythagoreismus nach ſei-

Göttlichen, auf das Einswerden mit der Gottheit (εἰς θεοκρασίαν τινὰ, καὶ τὴν πρὸς τὸν θεὸν ἕνωσιν), auf die Gemeinſchaft des Geiſtes und der göttlichen Seele, ſtrebte ihre ganze Freundſchaft in Worten und Werken hin, und nichts Trefflicheres als dieſes ſchien ihnen weder in Worten dargeſtellt, noch durch die That verwirklicht zu werden. Was die pythagoreiſche φιλία in ſich begreift, iſt in der That nichts Geringeres, als daſſelbe, was das Chriſtenthum, nur von ſeinem Standpunkt aus, als ein ἀνακεφαλαιώσασθαι τὰ πάντα ἐν τῷ χριστῷ, τά τε ἐν τοῖς οὐρανοῖς καὶ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς Epheſ. 1, 10. bezeichnet. Es iſt hier wie dort die erhabene Idee einer durch alle Theile der Schöpfung hindurchgehenden lebendigen Einheit ausgeſprochen, welche, ſobald ſie in dem Einzelnen zum Bewußtſeyn gekommen iſt, in ihm zugleich das Bewußtſeyn eines Zuſammenhangs weckt, in welchem er als lebendiges Glied eines großen organiſchen Ganzen begriffen iſt, und ihn die höchſte Aufgabe ſeines Lebens darin erkennen läßt, dieſe Einheit durch ſein Wirken und Streben zu einem höhern Grad von Realität in ſich zu erheben, als eine Einheit, die vermittelt durch den in jedem Einzelnen wohnenden göttlichen Geiſt das Höchſte mit dem Niedrigſten, die Götter mit den Menſchen, alle Weſen des Kosmos zur ſchönſten und unauflöslichſten Harmonie verbindet. Wenn der Pythagoreer von dieſer ihn beſeelenden Weltanſicht auch die Thierwelt nicht ausſchloß, weil er auch in den Thieren ein den Menſchen verwandtes Geſchlecht erblickte (ἅπερ διὰ τὴν τῆς ζωῆς καὶ τῶν στοιχείων τῶν αὐτῶν κοινωνίαν, καὶ τῆς ἀπὸ τούτων συνισταμένης συγκράσεως ὡσανεὶ ἀδελ-

---

ner ganzen Tendenz und Anlage, und nach der ſchon dadurch bedingten innern Verwandtſchaft mit dem Chriſtenthum zu demſelben ſich ſezte, auf dem in dieſer Schrift verſuchten Wege in ein helleres Licht geſezt iſt. Der merkwürdigſte Beweis des Einfluſſes, welchen das Chriſtenthum auf die ihm näher verwandte heidniſche Welt hatte, bleibt doch immer die ganze Geſtaltung überhaupt, die der Pythagoreismus in den Schriften eines Philoſtratus, Porphyrius, Jamblichus ebenſoſehr durch ſeine innere Fortbildung als durch die Einwirkung des Chriſtenthums erhielt.

φόρτητι πρὸς ἡμᾶς συνέζευκται c. 24.), ſo tritt hier zwar der Zuſammenhang des Pythagoreismus mit dem religiöſen Glauben der alten Welt überhaupt ſehr deutlich hervor, aber nur um ſo beſtimmter drückt ſich gerade hierin die Idee der organiſchen Einheit aus, ohne welche ſich der Pythagoreer den Kosmos nicht denken kann *).

---

*) In dem Zuſammenhang der religiöſen Ideen, in welchem dem pythagoreiſchen Verbot, Thiere zu tödten, ſeine Stelle auf die oben angegebene Weiſe zu beſtimmen iſt, iſt die Zurückführung deſſelben auf die Idee der Gerechtigkeit noch beſonders beachtenswerth. Jamblich ſagt in dieſer Beziehung c. 30. S. 355.: „das Prinzip der Gerechtigkeit iſt das Gemeinſame und Gleiche, das Gemeingefühl, das Alle zu Einem Körper und Einer Seele verbindet, ſo daß man von einem Unterſchied zwiſchen Mein und Dein nichts hört, wie auch Plato bezeugt, der dieß von den Pythagoreern gelernt hat. Dieß hat nun Pythagoras aufs beſte dadurch bewirkt, daß er alles Eigenthum im Leben aufhob, und Gemeinſchaft einführte, und ſie auf allen und jeden Beſitz, die Urſache der Uneinigkeit und Verwirrung, ausdehnte. Denn allen ſollte alles gemein ſeyn, und keiner ein Eigenthum beſitzen. Sodann beruht die Gerechtigkeit auch auf der Anerkennung des engen Verhältniſſes, in welchem die Menſchen zu einander ſtehen: Entfremdung aber und Verachtung des eigenen Geſchlechts bewirkt Ungerechtigkeit. Indem er nun dieſes enge Verhältniß unter den Menſchen im weiteſten Umfange begründen wollte, vereinigte er ſie auch mit den ihnen verwandten Thieren, indem er ſie belehrte, daß ſie auch dieſe als befreundete und mit ihnen verbundene Weſen anzuſehen haben, ſo daß ſie keinem von ihnen ein Unrecht zufügen, keines tödten, keines eſſen dürfen. Wenn er nun die Menſchen auch zu den Thieren, deßwegen, weil ſie aus denſelben Elementen mit uns beſtehen, und an demſelben gemeinſamen Leben mit uns Theil haben, in ein ſo enges Verhältniß ſezte, wie viel mehr wird er ein ſolches Verhältniß unter denen begründet haben, die dieſelbe gleichartige und zwar vernünftige Seele mit einander gemein haben? Auch daraus erhellt, daß er die Gerechtigkeit auf ihr eigentlichſtes Princip zurückführte.“ Auf dieſelbe Weiſe leitet Porphyrius De abstinentia ab esu animalium III. 1. die Heiligkeit des Gebots, Thiere nicht zu tödten

3) Wie die Idee des Kosmos der Hauptinhalt und Mittelpunkt der religiöſen und philoſophiſchen Erkenntniß war,

---

und zu eſſen, aus der Idee der Gerechtigkeit ab. Weil nämlich diejenigen, die dieſem Gebot widerſprechen, behaupten, die Gerechtigkeit erſtrecke ſich nur auf das Gleiche, und deßwegen die vernunftloſen Thiere von ihr ausſchließen, ſo müſſe nach der wahren und ächt pythagoreiſchen Lehre dargethan werden, daß jede Seele, welcher Empfindung und Erinnerung zukommt, auch eine vernünftige ſey. Wenn dieß dargethan ſey, ſo müſſen auch jene zugeben, daß die Gerechtigkeit ſich auch auf alle Thiere beziehe. Wenn neuere Theologen, wie namentlich Uſteri Entwickl. der paul. Lehrb. S. 79. (2te Ausg. 1829), um den Begriff der *δικαιοσύνη ἐκ πίϛεως* genauer zu beſtimmen, auf die Stammwurzel des Wortes *δίκαιος* zurückgingen, ſie mit Ariſtoteles in *δίχα*, *διχάζειν*, *δικάζειν* (in zwei gleiche Theile zerlegen, zweien Parteien Recht ſprechen) fanden, und demnach, wie Ariſtoteles ſelbſt die beiden Hauptbedeutungen *ἴσος* und *νόμιμος* aufſtellt, die Geſetzmäßigkeit und die Gleichheit als die Hauptbeſtandtheile des Begriffs *δίκαιος* betrachteten, ſo haben wir hier in der That eine der chriſtlichen ganz analoge pythagoreiſche Juſtificationstheorie. Gerechtfertigt oder gerecht wird der Menſch nach der pauliniſchen Lehre von der *δικαιοσύνη ἐκ πίϛεως*, wenn er in das rechte Verhältniß zu Gott dadurch geſezt wird, daß er das von Gott gegebene oberſte Geſetz, nämlich die vollkommene Liebe zu Gott und dem Nächſten, treu hält, vermittelſt der *πίϛις*, die als die wahrhaft chriſtliche Frömmigkeit das innere Princip iſt, welches den Menſchen in das rechte Verhältniß zu Gott ſezt. Ebenſo beſteht nun die pythagoreiſche Juſtification darin, daß der Menſch in das rechte Verhältniß zu Gott geſezt wird, nur fällt der Begriff Gottes mit dem Begriff der Natur, des ganzen von der Gottheit beſeelten Kosmos, zuſammen. In das rechte, angemeſſene, harmoniſche Verhältniß zur Natur wird der Menſch dadurch geſezt, daß er alles beobachtet, was die Anerkennung, daß alle lebende Weſen, alle *ζῶα* mit ihm verwandt, gleichen Geſchlechts (*ὁμογενῆ*) mit ihm ſind, ihm zur Pflicht macht, und daher insbeſondere die Heiligkeit des allen gemeinſamen Naturlebens nicht durch Tödtung der Thiere verlezt. Das Princip dieſer *δικαιοσύνη* iſt der *βίος πυθαγόρειος*, die von Pythagoras ge-

die Pythagoras mittheilte, wie die religiös-ethiſchen Grundſätze, die er für das Leben aufſtellte, die Idee des Kosmos in der menſchlichen Geſellſchaft realiſiren ſollten, ſo bezog ſich auf dieſelbe Idee auch der Verein von Schülern, welchen Pythagoras ſtiftete. Er ſollte das nächſte und unmittelbarſte Mittel zur Realiſirung dieſer Ideen ſeyn, das ſeiner ganzen Tendenz nach mit nichts anderm beſſer verglichen werden kann, als mit dem Inſtitut der chriſtlichen Kirche. Wie die chriſtliche Kirche die Aufgabe hat, die von Chriſtus verkündigte *βασιλεία τῦ ὐρανῦ* in einer objectiven Erſcheinung darzuſtellen, ſo ſollte im Kreiſe des pythagoreiſchen Vereins durch die Verhältniſſe, die unter den Mitgliedern deſſelben ſtattfanden, durch die Tugenden, die hier geübt wurden, durch die Beziehung, die alles auf Einen höchſten Endzweck hatte, durch die Unterordnung aller unter den Stifter des Vereins, als das Oberhaupt, deſſen Perſon ſo heilig geachtet wurde, daß keiner ſeinen Namen ausſprach, indem man ihn, ſolange er lebte, den Göttlichen nannte, und nach ſeinem Tode nur als den „Er“ (*ἐκεῖνον, ἐκεῖνον τὸν ἄνδρα*) bezeichnete (c. 35. vgl. c. 18.), ein organiſches Ganzes ſich geſtalten, deſſen höchſtes Urbild nur die von Pythagoras aufgeſtellte Idee des Kosmos ſeyn konnte. Die religiös-ethiſche Wirkſamkeit des Pythagoras wurde auf dieſe Weiſe auch eine ethiſch-politiſche, um Anarchie und Tyrannei, die größten Uebel (c. 30. 32.) zu verbannen, und der bürgerlichen Geſellſchaft eine ſolche Verfaſſung zu geben, in welcher allein das von der Idee des Kosmos bedingte Geſetz herrſchte. Daher das große Lob, das

lehrte eigenthümliche Lebensweiſe, ſofern der Menſch durch die Befolgung derſelben ſich von jeder Schuld rein hält, die er ſich durch Verletzung des Naturlebens zuziehen würde, und ſein Verhältniß zur ganzen Natur aus dem Geſichtspunkte betrachtet, aus welchem er es betrachten ſoll. Er ſieht nämlich in der ganzen Natur, in allen *ζῶα*, *τὸ κοινὸν καὶ ἴσον*, und eben dieß iſt die *ἀρχὴ κυριωτότατη* der *δικαιοσύνη*. *Δίκαιος* wird er demnach, oder im rechten Verhältniß zur Natur oder zu Gott ſteht er, wenn er ſo lebt, wie Pythagoras lebt.

der politiſchen Wirkſamkeit des Pythagoras (des εὑρετὴς τὴς πολιτικῆς ὅλης παιδείας c. 27.) und der Pythagoreer ertheilt wird, c. 27. *).

---

*) Zur Rechtfertigung der obigen Anſicht von dem ſog. pythagoreiſchen Bunde, deſſen Wirkſamkeit weder eine blos moraliſche, noch eine blos politiſche, ſondern nur beides zugleich war, aber eben darum den Staat in ein ethiſch-religiöſes Inſtitut umzuſchaffen ſuchte, berufe ich mich auf O. Müllers wohlbegründetes Urtheil Dor. II. S. 179.: „Es iſt eine der größten Erſcheinungen in der Geſchichte des öffentlichen Lebens der Hellenen, daß die Philoſophie des Maaßes, der Einheit, des κόσμος, das unbewußte Streben der Beſſern der Zeit ausſprechend und daher an ſich anſchließend die Leitung des gemeinſamen Handelns übernahm, und auf eine geraume Zeit in Händen behielt; ſo daß die vorhandenen Elemente jegliches in ſeinem Weſen erkannt und jedem der gebührende Platz angewieſen, die durch äußeres und inneres Recht Befähigten an die Spitze geſtellt, aber ihnen, wie den platoniſchen φύλακες, zuerſt ſtrenge Selbſterziehung zur Hauptpflicht gemacht wurde, um ſo auch die Erziehung der übrigen allgemach vorzubereiten. Jezt zweifelt niemand mehr, daß der pythagoreiſche Bund großentheils politiſcher Natur, daß ſein Zweck förmliche Leitung der Staaten, und daß ſein heilſamer Einfluß auf dieſelben von der tiefgreifendſten Art und auch nach der Zerſtörung des Ganzen in Großgriechenland durch mehrere Geſchlechter fortdauernd war.“ Man vgl. über den pythagoreiſchen Bund ferner H. Ritter Geſch. der pyth. Philoſ. Hamb. 1826. S. 37. Kriſche Comm. de societ. a Pyth. in urbe Crot. conditae scopo polit. Gött. 1831. Iſt der Kosmos ſeinem Begriff nach die Einigung des Mannigfaltigen (welchen Grundgedanken des Dorismus Thucydides II. 11. den König Archidamos in den Worten ausſprechen läßt: das iſt das ſchönſte und beſtändigſte, daß die Vielheit einem κόσμος dienend ſich zeige), ſo ergibt ſich daraus von ſelbſt das ariſtocratiſche Element des doriſch-pythagoreiſchen Kosmos. Die Einheit der Vielen kann ohne eine Unterordnung des Einen unter den Andern, ohne eine Priorität der Zeit und des Rangs nicht gedacht werden, und es gilt daher ganz allgemein der Satz: ἔν τε τῷ κόσμῳ καὶ τῷ βίῳ καὶ ταῖς πόλεσι καὶ τῇ φύσει μᾶλλον τιμώμενον τὸ προηγούμενον ἢ τῷ χρόνῳ ἑπόμενον. Jambl. De vita pyth. c. 8.

Es darf nach allem, was hier dargelegt worden iſt, nicht erſt darauf aufmerkſam gemacht werden, welche nahe Uebereinſtimmung zwiſchen dem von Jamblichus geſchilderten Pythagoras und unſerem Apollonius ſtattfindet. Beide erſcheinen in demſelben Kreiſe der Wirkſamkeit, es ſind dieſelben Grundſätze, die ſie geltend machen, derſelbe Endzweck, auf deſſen Realiſirung ihre ganze Thätigkeit gerichtet iſt. Die Bedeutung, die der Perſon beider gegeben wird, iſt dieſelbe, es wird uns in dem einen, wie in dem andern ein höheres über die gewöhnliche Sphäre der Menſchenwelt ſich erhebendes und darum auch die Menſchheit mit der Gottheit vermittelndes Weſen zur Anſchauung gebracht. Unter allen die Perſon des Apollonius auf eine ſo eigenthümliche Weiſe auszeichnenden Zügen gibt es kaum einen, der ſich nicht auch bei Pythagoras nachweiſen ließe. Ich ſtelle, um dieß noch anſchaulicher zu machen, hier nur noch folgende parallele Züge kurz zuſammen:

1) In welcher Beziehung zu der Hauptidee, die in dem Leben des Apollonius dargeſtellt werden ſoll, die von ihm erzählten weiten Reiſen ſtehen, iſt oben gezeigt worden. Auch Pythagoras mußte auf dieſelbe Weiſe alle Weisheit ſeiner Zeit in ſich vereinigen. Es wurden daher nicht blos die berühmteſten griechiſchen Weiſen, Pherecydes, Anaximander, Thales, ſeine Lehrer, ſondern auch keine auswärtige Weisheit durfte dem zwar von griechiſchen Eltern Abſtammenden, aber ſchon durch ſeine Geburt in Sidon in einen weitern Geſichtskreis Geſtellten fremd bleiben. Zur Weisheit des alten Aegypten, zu den Prieſtern in Memphis und Diospolis, ſoll Pythagoras ſchon von Thales gewieſen worden ſeyn, zunächſt aber zog Phönicien, das Land ſeiner Geburt, ſeine Aufmerkſamkeit auf ſich, und erſt, nachdem er bei den phöniciſchen Propheten und Hierophanten einige Zeit zugebracht hatte, und in die heiligſten Weihen, die in Byblos und Tyrus und in vielen andern Städten begangen wurden, eingeweiht worden war, begab er ſich zu der Quelle, aus welcher auch die phöniciſche Weisheit gefloſſen, nach Aegypten, wo er alle Tempel beſuchte, und von den Prieſtern und Propheten, mit welchen er zuſammen

war, alles Heilige und Wiſſenswürdige mit dem größten Eifer und Fleiß zwei und zwanzig Jahre lang zu erforſchen ſuchte. Von Aegypten aus kam er unter den Gefangenen, die Kambyſes aus Aegypten hinwegführen ließ, nach Babylon, und wurde daſelbſt, in derſelben Abſicht, zwölf Jahre lang ein Schüler der dortigen Magier, und als er endlich in einem Alter von ſechzig Jahren nach Samos zurückgekehrt war, beſuchte er nun erſt alle griechiſchen Orakel und machte ſich mit den Geſetzen Kreta's und Sparta's näher bekannt c. 2—6. Welchen Grad hiſtoriſcher Glaubwürdigkeit dieſe weiten und langdauernden Reiſen haben mögen, iſt für unſern Zweck gleichgültig, in dem Zuſammenhange, in welchem ſie bei Jamblichus und Porphyrius dem Pythagoras zugeſchrieben werden, ſind ſie in jedem Falle zunächſt aus dem Geſichtspunkte zu betrachten, den Mann, der zum Heile der Menſchen einen ſo großen und wohlthätigen Einfluß haben ſollte, mit aller Weisheit ſeiner Zeit bereichert in ſeinen Wirkungskreis eintreten zu laſſen. Eine ſo tiefe Quelle der Weisheit Pythagoras in ſeiner eigenen, durch der Götter Huld ſo reich ausgeſtatteten, Natur in ſich trug, ſo ſollte doch auch bei ihm erſt auf dieſe Weiſe, durch die äußere Verbindung, in welche man ihn mit allen von Alters her berühmten Sitzen der Weisheit kommen ließ, das Univerſelle und Welthiſtoriſche ſeiner ganzen Erſcheinung ins helle Licht geſezt werden.

2) Weiſſagungen und Wunder derſelben Art, wie Philoſtratus von Apollonius erzählt, werden auch von Pythagoras gemeldet. Man vgl. hierüber Jambl. c. 8. u. 18. Philoſtratus ſelbſt bemerkt IV. 10., was Apollonius gethan haben ſoll, ſey daſſelbe, was auch von Pythagoras erzählt werde. Den Geſichtspunkt, aus welchem wir ſolche Wunder in Beziehung auf die der Perſon dieſer Männer beigelegte Bedeutung und Würde zu betrachten haben, bezeichnet uns Jamblichus ſelbſt, wenn er c. 18. ſagt, ſie ſeyen Beweiſe der Frömmigkeit des Pythagoras (*τεκμήρια τῆς εὐσεβείας αὐτοῦ*), der nähern Verbindung, in welcher er mit der Gottheit ſtund. Alle Pythagoreer ſeyen ſehr geneigt, außerordentliche Dinge, wie von

dem Proconneſier Ariſtäus und dem Hyperboreer Abaris erzählt werden, zu glauben. Alles dergleichen glauben ſie, und manches verſuchen ſie ſelbſt. So mythiſch auch alles dieſer Art laute, ſo ſprechen ſie doch davon, wie von wirklich Geſchehenem, weil ihnen nichts unglaublich erſcheine, was irgend eine Beziehung auf das Göttliche habe (ὡς ὐδὲν ἀπιςῦντες ὅ,τι ἂν εἰς τὸ θεῖον ἀνάγηται). In allem, was dahin gehört, halten ſie nicht ſich ſelbſt für ſchwach und thöricht, ſondern die, die es nicht glauben. Denn den Göttern ſey nicht das eine möglich, das andere unmöglich, wie die Klüglinge (σοφιζόμενοι) meinen, ſondern kein Ding ſey ihnen unmöglich. Darauf beziehe ſich auch der Anfang eines epiſchen Gedichts, das ſie dem Linos zuſchreiben, aber wohl ſelbſt verfaßt haben:

Alles muß man glauben, denn nichts unglaubliches gibt es,
Alles iſt leicht der Gottheit zu thun, und zum Ende zu bringen.

Zum Beweiſe für dieſe Anſicht berufen ſie ſich darauf, daß der, der dieß zuerſt behauptet habe, kein gewöhnlicher Menſch geweſen ſey, ſondern ein Gott, denn auf die Frage: wer Pythagoras ſey? erwiedern ſie: er ſey der hyperboreiſche Apollon. In ſo engem Zuſammenhang ſtehen demnach, wie hieraus zu ſehen iſt, auch die außerordentlichen und wundervollen Dinge, die von Pythagoras und Apollonius erzählt werden, mit der idealiſirenden Tendenz, die überhaupt über das Leben dieſer Männer das Licht einer aus der höhern Welt in die Menſchenwelt eingetretenen Erſcheinung verbreiten wollte. Wir ſehen in ihnen immer nur wieder Reflexe derſelben allgemeinen Idee, deren Träger und Repräſentanten dieſe göttlichen Männer ſeyn ſollten, und ihre größten Bewunderer und Verehrer ſelbſt, wie Jamblichus, wollen in ihnen nicht ſowohl das Factiſche, als vielmehr nur das Ideelle feſtgehalten wiſſen.

5) Wenn man die Verhältniſſe der Zeit erwägt, in welchen Philoſtratus den Apollonius auftreten läßt, ſo ſcheint der Gegenſatz, in welchen Apollonius zu der Tyrannei eines Domitian geſezt iſt, nur ein dem Gemälde des Philoſtratus angehörender Zug zu ſeyn. Allein auch hierin war ohne Zwei-

fel das Vorbild ſchon in Pythagoras gegeben. Jamblichus wenigſtens läßt dieſelbe Scene, die nach Philoſtratus zwiſchen Apollonius und Domitian vorfiel, zwiſchen Pythagoras und Phalaris ſich ereignen. So viele Beweiſe auch von Muth und Seelenſtärke, ſagt Jamblichus c. 32., Pythagoras gegeben habe, indem er Tyrannen ſtürzte, zerrüttete Staatsverfaſſungen wieder in Ordnung brachte, Staaten, die in Knechtſchaft gerathen waren, zur Freiheit zurückführte, und der Ungerechtigkeit und tyranniſchen Gewaltthätigkeit entgegentrat, ſo ſey doch das Größte, was er mit unbeſiegbarer Freimüthigkeit vor Phalaris ſagte und that. Während er von dieſem grauſamſten aller Tyrannen gefangen gehalten wurde, kam der Hyperboreer Abaris, um ſich mit ihm zu unterreden. Er legte ihm verſchiedene Fragen vor, auf welche Pythagoras mit lebhafter Begeiſterung, der Wahrheit gemäs, ſo antwortete, daß er ſich den Beifall aller, die ihn hörten, gewann. Phalaris aber gerieth darüber gegen Pythagoras und den den Pythagoras lobenden Abaris in den heftigſten Zorn, er ſtieß die gottloſeſten Reden aus, und läugnete alles, was Pythagoras und Abaris über göttliche Dinge behauptet hatten. Als Abaris hierauf von ſolchen Dingen ſprach, die von dem Menſchen nicht abgewendet werden können, von Krieg, Krankheiten, Mißwachs und anderm dergleichen, und zu beweiſen ſuchte, daß dadurch der Glaube an eine über die Vorſtellung und Kraft des Menſchen weit hinausgehende göttliche Vorſehung nicht aufgehoben werde, erhob Phalaris denſelben frechen Widerſpruch wie zuvor, Pythagoras aber ließ ſich dadurch nicht abhalten, indem er zwar vermuthete, daß es Phalaris auf ſeinen Tod abgeſehen habe, aber auch wußte, daß ſein Leben nicht von ihm abhänge, aufs kräftigſte vor ihm zu reden. Zu Abaris gewandt ſprach er der Reihe nach über verſchiedene Gegenſtände der Religion und Philoſophie. Und indem er nun ſo mitten in der Gefahr mit feſtem Sinne philoſophirend erſchien, ſtandhaft und unerſchrocken dem Schickſal entgegentrat, und gegen den, der ihn in Todesgefahr brachte, ſich mit aller Kraft und Freimüthigkeit benahm, bewies er, wie ſehr

er alles, was ſonſt für ſchrecklich gehalten wird, als bedeutungslos verachte. Und wenn er den Tod, welchen er menſchlicher Wahrſcheinlichkeit nach zu erwarten hatte, ganz gering achtete, und mit ſeinen Gedanken gar nicht bei dem, was er zu erwarten hatte, war, ſo iſt doch klar, wie vollkommen er von aller Furcht vor dem Tode frei war. Aber auf eine noch edlere Weiſe bewies er dieß durch die That dadurch, daß er den Sturz der Tyrannei bewirkte, den Tyrannen, der gerade unerträgliches Unglück über die Menſchen zu bringen im Begriff war, hemmte, und Sicilien von der grauſamſten Tyrannei befreite. Daß aber er es war, der dieß vollbrachte, beweiſen auch die Ausſprüche des Apollon, die verkündigten, dann werde die Herrſchaft des Phalaris ein Ende nehmen, wenn die Bürger beſſer, gleichgeſinnter und einträchtiger würden. Und dieß wurden ſie damals, als Pythagoras erſchien, durch ſeine Ermahnungen und Belehrungen. Noch deutlicher zeigt dieß die Zeit. Denn an demſelben Tage, an welchem Phalaris über Pythagoras und Abaris die Gefahr des Todes verhängte, wurde er von denen, die ſich gegen ſein Leben verbunden hatten, getödtet. — Das Hiſtoriſche der Erzählung mag auch hier auf ſich beruhen, welches Intereſſe aber einer ſolchen Darſtellung zu Grunde liegt, und in welcher nahen Beziehung ſie zu der Scene ſteht, in welcher Philoſtratus den Apollonius dem Domitian gegenüber auftreten läßt, bedarf keiner weitern Erörterung *).

---

*) Auch dem Inhalt nach ſtimmt das, was Pythagoras nach Jamblichus vor Phalaris geſprochen haben ſoll, mit der Rede, die Apollonius vor Domitian halten wollte, überein. Apollonius folgt zwar in ſeiner Rede den gegen ihn vorgebrachten Anklagepunkten, hat aber dabei zugleich die Abſicht, ein klares Bild ſeiner ganzen Denk- und Handlungsweiſe zu geben. Ebenſo umfaſſend ſprach ſich Pythagoras über ſeine Lehren und Grundſätze vor Phalaris aus. Insbeſondere ſprach auch er von der göttlichen Vorherbeſtimmung, in welcher Beziehung namentlich die Anſpielung auf die homeriſche Stelle Il. XXII. 13. bemerkenswerth iſt. Apollon ſagt in derſelben zu dem ihn verfolgenden

Wir können demnach aus unſerer Parallele kein anderes Reſultat ziehen, als nur dieſes, daß ſich uns in dem Leben des Pythagoras, wie es die ſpätern Pythagoreer, Porphyrius und Jamblichus insbeſondere, geſchildert haben, dieſelbe Erſcheinung darſtellt, die uns in dem philoſtratiſchen Leben des Apollonius begegnet. In der Reihe der Apollojünger, in welcher Pythagoras eine ſo ausgezeichnete Stelle einnimmt, ſtellt ſich ihm Apollonius in gleicher Würde und Bedeutung zur Seite *), er iſt ſelbſt nur die verjüngte, dem Charakter und den Verhältniſſen einer ſpätern Zeit angepaßte Geſtalt des Pythagoras, zugleich aber ſollte er nach der Abſicht ſeines Biographen das in Pythagoras ſich darſtellende Bild des göttlichen Weiſen ſogar auf einer noch höhern Stufe zur Anſchauung bringen. Denn noch göttlicher als Pythagoras, ſagt Philoſtratus I. 2. ausdrücklich, näherte ſich der Weisheit, und erhob ſich über die Tyrannei Apollonius, der verwandte Zwecke, wie Pythagoras, verfolgte, und weder in ſehr alter noch in ganz neuer Zeit lebte. Dieß war alſo wenigſtens die Abſicht

---

Achilles: *Οὐ μέν με κτανέεις, ἐπεὶ ὔ τοι μόρσιμός εἰμι.* Ebenſo ſagt Jamblich. c. 32.: Pythagoras habe wohl gewußt, *ὡς οὐκ εἴη Φαλάριδι μόρσιμος*, und nach Philoſtratus hatte Apollonius mit jenem homeriſchen Verſe ſeine Apologie vor Domitian geſchloſſen. VIII. 5. 7. 8.

*) Daß auch Apollonius die Perſon des Apollon in ſich repräſentiren ſollte, liegt der Natur der Sache nach in der Bedeutung ſeines Lebens im Ganzen, es erhellt aber auch, wenn noch einzelne Beweiſe nöthig ſind, theils aus der Erſcheinung bei ſeiner Geburt (ſ. oben S. 100.) theils aus der ſchon S. 86. angeführten Stelle III. 42. Damit ſtreitet das Verhältniß, in das ſich Apollonius ſelbſt nach dem Obigen (S. 103.) zu Herakles ſezte, keineswegs. Denn Herakles ſelbſt leiſtete in demjenigen, was er der Menſchheit als *Ἀλεξίκακος* wurde, nur der bei dem Eintritt in ſeine Laufbahn von Apollo in Delphi erhaltenen Weiſung Folge. Apollod. II. 11, 12. Es wird dadurch nur der Begriff, welchen wir uns von der Beſtimmung und der Wirkſamkeit des Apollonius zu machen haben, vervollſtändigt.

des Philoſtratus, und er war um ſo mehr berechtigt, ſeinen Apollonius ſelbſt noch über Pythagoras zu ſtellen, da die Biographen des Pythagoras, aus deren Werken wir ihn in der idealiſchen Geſtalt kennen, vermöge welcher wir ihn dem Apollonius zur Seite ſtellen können, erſt nach Philoſtratus lebten, und die ſchon von Andern überlieferten Züge aus dem Leben des Pythagoras, die ſie in ihre Darſtellung aufnahmen, wenigſtens noch nicht auf die Weiſe, wie von ihnen geſchehen iſt, zu Einem Ganzen verbunden waren. Wenn wir aber auch das von ihnen gegebene Bild des Pythagoras mit dem philoſtratiſchen Apollonius vergleichen, ſo ſtellt ſich uns doch in dem leztern alles, was jenen auszeichnet, in einer vollkommnern Geſtalt und mit einem höhern Grade von Anſchaulichkeit und Lebendigkeit dar, und wir müſſen geſtehen, daß das Ideal des vollkommenen Weiſen ſelbſt von Pythagoras nicht auf ſolche Weiſe realiſirt worden iſt, wie es nach Philoſtratus von Apollonius realiſirt worden ſeyn ſoll. Daß übrigens Porphyrius und Jamblichus zu ihrer idealiſirenden Darſtellung des Lebens des Pythagoras durch die Verhältniſſe veranlaßt wurden, in welche damals das Chriſtenthum zu der heidniſchen Religion gekommen war, iſt mit Recht längſt angenommen. „Was durch die meiſten ihrer übrigen Schriften,“ ſagt Tzſchirner (der Fall des Heidenth. I. S. 466.) „eben das beabſichtigten ſie unſtreitig auch durch ihre Schilderung des Pythagoras, wie Philoſtratus den Apollonius, ſo hielten ſie dieſen Weiſen in der Abſicht ihrer Zeitgenoſſen vor, damit ſie durch ihn den wahren Geiſt der väterlichen Religion faſſen lernen, in ſeinem Anſehen eine Beſtätigung ihres Glaubens finden und in dem Anſchauen ſeines frommen Wandels und ſeiner wunderbaren Thaten eine Nahrung ihrer Frömmigkeit ſuchen möchten.“ Indem ſie aber dieſen Zweck am ſicherſten dadurch zu erreichen glaubten, daß ſie der gottmenſchlichen Perſon des Stifters des Chriſtenthums ein gleiches, auf analoge Weiſe Göttliches und Menſchliches in ſich vereinigendes, und dem Gebiet der heidniſchen Religion angehörendes Weſen entgegenſtellten, kann uns dieß nur als ein Zeugniß des tiefen Ein-

drucks gelten, mit welchem das Chriſtenthum durch die innere Macht ſeiner Wahrheit auf Männer zu wirken vermochte, die ihm zwar ihrer ganzen Richtung nach ihren vollen Beifall nicht ſchenken zu können glaubten, aber doch einen für das wahre Weſen der Religion ſo empfänglichen Sinn hatten, daß ſie das Eigenthümliche des Chriſtenthums wenigſtens auf dieſe mittelbare Weiſe anzuerkennen ſich gedrungen fühlten *).

Eine weitere der Beachtung nicht unwerthe Seite des philoſtratiſchen Werks ſcheint mir noch alles dasjenige darzubieten, was ſich in demſelben über das hiſtoriſche Verhältniß findet, in welchem die bedeutendſten Formen der alten Religion zu einander ſtehen. Indem Philoſtratus in ſeinem Apollonius die größte, auf dem Gebiete der alten Religion hervorgetretene, Erſcheinung darſtellen wollte, ging er dabei mit gutem Grunde von der Vorausſetzung aus, daß die Hauptformen der alten Religion, ſo weit ſie auch räumlich auseinander liegen, doch ihrem wahren Weſen nach ſehr nahe mit einander verwandt ſeyen. Apollonius muß daher die welthiſtoriſche Wichtigkeit ſeiner Erſcheinung auch dadurch beurkunden, daß er nicht blos der Religion eines einzelnen Volkes und Landes angehört, ſondern der gemeinſame Vereinigungspunkt für die weſentlichſten Elemente der Hauptformen der alten Religion iſt. Wir ſehen in der Geſchichte ſeines Lebens, in welchem hiſtoriſchen Zuſammenhang ſie ſtehen, und von welchem Anfangspunkt das Beſſere und Edlere in dem religiöſen Glauben und Leben der alten Welt ausgegangen iſt. Während Porphy-

*) Es kann auffallen, daß Porphyrius und Jamblichus den ihnen ohne Zweifel wohlbekannten Apollonius nirgends erwähnen, obgleich bei der nahen Verwandtſchaft ihrer Biographien mit der des Philoſtratus die Veranlaſſung dazu nicht fehlen konnte. Wollten ſie vielleicht in ihrem Pythagoras dem nach ihrer Anſicht der hiſtoriſchen Realität zu ſehr ermangelnden philoſtratiſchen Apollonius eine zwar gleiche, aber auf feſterem hiſtoriſchem Boden ſtehende Perſönlichkeit entgegenſetzen? Eine Beſtätigung dieſer Vermuthung würde in der Sorgfalt zu liegen ſcheinen, mit welcher ſie ſich auf die Auctorität früherer Schriftſteller berufen.

rius und Jamblichus den Pythagoras nur nach Babylon zu den Magiern oder Chaldäern gelangen laſſen, ſchöpft dagegen Apollonius, wie ſchon früher gezeigt worden iſt, aus der reinſten und reichſten Quelle der indiſchen Weisheit. Es gibt keine andere Schrift des Alterthums, in welcher auf die Lehren und Grundſätze der indiſchen Religion und Philoſophie ſo großes Gewicht gelegt und die Behauptung ſo beſtimmt ausgeſprochen wäre, daß die Indier in dieſer Beziehung einen ſehr wichtigen Einfluß auf die übrigen Hauptvölker der alten Welt gehabt haben. Wir können dieſe Anſicht nur als eine Folge des in der Zeit, in welcher Philoſtratus lebte, ſchon ſo bedeutend erweiterten Geſichtskreiſes betrachten, und je größere Bedeutung ihr Philoſtratus in ſeiner ganzen Darſtellung gegeben hat, deſto größer wird dadurch die Wahrſcheinlichkeit, daß er ſie als eine hiſtoriſch begründete geltend machen wollte. In der Unterredung mit den ägyptiſchen Weiſen (VI. 11.) läßt Philoſtratus den Apollonius die ägyptiſche Weisheit namentlich mit der indiſchen auf eine Weiſe vergleichen, die deutlich genug die Abſicht zu verrathen ſcheint, die früher allgemein angenommene Meinung, die ägyptiſche Weisheit ſey die älteſte und ächteſte, und was den Griechen von auswärtiger Weisheit zugekommen, ſey nur aus dieſer Quelle abzuleiten, als eine zu beſchränkte und einſeitige zurückzuweiſen. „Es iſt Zeit“, ſagt Apollonius (VI. 11.) zu den ägyptiſchen Weiſen, oder den äthiopiſchen Gymnoſophiſten, „zu vernehmen, wie ſehr mit Recht ich die indiſchen Weiſen bewundert habe, wie mit Recht ich ſie für weiſe und ſelig halte. Ich ſah Männer, die auf der Erde wohnten und nicht auf der Erde, die ohne Mauer ummauert und ohne Habe im Beſitze aller Habe waren (vgl. III. 15.). Wenn ich in Räthſeln ſpreche, ſo geſtattet dieſes die Weisheit des Pythagoras, denn dieſer lehrte zu räthſeln, indem er die Rede zur Lehrerin des Schweigens machte. Auch Ihr ſelbſt ſeyd Jünger dieſer Weisheit und Mitberather des Pythagoras geweſen, zu der Zeit, wo ihr den Lehren der Inder Beifall gabet, indem ihr ſelbſt von Alters her Inder ſeyd. Nachdem ihr aber aus Scham über die Veran=

laſſung, die Euch durch den Zorn der Erde hieher geführt hat, lieber alles andere als Aethiopier, die von den Indern gekommen, habt ſcheinen wollen, habt Ihr alles in dieſer Beziehung gethan. Daher habt Ihr Euch aller Bekleidung, die von dort ſtammt, entledigt, als ob Ihr damit Eure äthiopiſche Abkunft auszöget. Die Götter aber habt Ihr lieber nach der ägyptiſchen als nach Eurer Weiſe zu verehren beſchloſſen, und ſprecht über die Inder auf eine nicht geeignete Weiſe, als ob das, was Euren Stammvätern zum Nachtheil gereicht, nicht auch Euch nachtheilig wäre. Und noch habt Ihr darin keine Veränderung gemacht, und Ihr handeltet ſo aus demſelben Grunde, um deſſentwillen Ihr Euch der Bekleidung entledigt habt. Auch heute habt Ihr hievon einen Beweis gegeben, tadelſüchtig und ſpottend, indem Ihr behauptet, daß die Inder nicht nach dem Guten ſtrebten, ſondern nach Staunen und Täuſchung der Ohren und Augen. Ohne meine Weisheit zu kennen, zeigt Ihr Euch unempfindlich gegen die von ihr herrſchende Meinung. Von mir will ich nicht ſprechen; möge ich nur ſeyn, wofür mich die Inder halten. Angriffe auf die Inder aber geſtatte ich nicht. Wenn Ihr etwas von der Weisheit jenes himeräiſchen Mannes (des Steſichorus) habt, welcher anders als in einem frühern Liede von der Helena ſang, und dieſes ſeine Palinodie nannte (die er mit den Worten begann: Nicht wahr iſt jene Rede), ſo iſt es Zeit, Eure frühere Meinung von ihnen zu ändern, und eine beſſere Sprache zu führen. Seyd Ihr aber ohne Geſchick für eine Palinodie, ſo müßt Ihr doch Männer ſchonen, welche die Götter ihrer Gaben würdigen und ſich ſelbſt nicht entwürdigt glauben durch das, was jene beſitzen. — Ihr erſcheint mir in Vergleichung mit der Weisheit der Inder, die göttlicher Art ſind, wie die alten Weiber, die weiſer ſeyn wollen, als die wirklichen Wahrſager *).“ So beſtimmt iſt hier die Behauptung ausgeſpro=

*) Man vgl. auch noch die Stelle VI. 16., wo Philoſtratus einen ägyptiſchen Jüngling dem Apollonius erzählen läßt: Sein Vater habe einſt die Fahrt nach dem rothen Meer gemacht, indem

chen, daß die ägyptiſchen oder äthiopiſchen Weiſen aus Indien ſtammen, und die Verkennung dieſes Urſprungs nur auf Irrthum beruhe. Auch mit der Veranlaſſung, die ſie aus Indien nach Aethiopien geführt haben ſoll, macht uns Philoſtratus bekannt. „Es gab eine Zeit,“ läßt er den Inder Jarchas (III. 20.) erzählen, „wo Aethiopier hier wohnten, ein indiſches Geſchlecht. Ein Aethiopien gab es noch nicht, ſondern die Grenzen Aegyptens ſtreckten ſich bis über Meroe und die Waſſerfälle hinaus; und wie es die Quellen des Nil in ſich ſchloß, ſo endigte es mit dem Ausfluſſe deſſelben. Zu der Zeit nun, wo die Aethiopier hier als Unterthanen des Königs Ganges wohnten, nährte das Land ſie reichlich, und die Götter ſorgten für ſie. Als ſie aber dieſen König getödtet hatten, galten ſie den andern Indern nicht mehr für rein, und die Erde ſelbſt duldete ihr Weilen nicht. Sie verdarb die Früchte, die ſie ſäeten, bevor ſie Aehren gewannen; die Geburten der Weiber ließ ſie nicht zur Reife kommen, und ihre Heerden nährte ſie nur kümmerlich. Und wo ſie eine Stadt gründeten, wich der Boden und ſenkte ſich hinab. Wo ſie hingingen, verfolgte ſie die Geſtalt des Ganges, und erfüllte ihre Verſammlungen mit Schreckniſſen; was auch nicht eher nachließ, als bis wir die Thäter und die, welche den Mord begangen hatten, der Erde opferten.“ So wenig wir dieſe Erzählung als treuen Bericht einer hiſtoriſchen Thatſache nehmen können, ſo unverkennbar trägt ſie doch den Charakter einer ächt alterthümlichen Sage an ſich. Von einem unreinen, der Erde verhaßten Geſchlecht iſt auch ſonſt bisweilen in alten Sagen die Rede, die ſich auf uralte, aus religiöſem An-

er das Schiff führte, das die Aegypter zu den Indern zu ſchicken pflegen. Indem er nun mit den Indern am Meere verkehrte, habe er von den dortigen Weiſen Nachrichten mitgebracht, die dem nahe kamen, was Apollonius gegen ſie geſprochen habe, und er habe auch dieſes von ihm gehört, daß die Inder die weiſeſten Menſchen, die Aethiopier aber ihre Abkömmlinge wären, und, der angeſtammten Weisheit ergeben, mit ihren Blicken an der alten Heimath hängen.

laß entſtandene, Völkerzwiſte zu beziehen ſcheinen. Ich erinnere hier nur an die ägyptiſchen Sagen über die Hykſos, die Joſephus Contra Ap. I. 14. f. aus der Geſchichte Manethos aufbewahrt hat. Vielleicht war dem Philoſtratus in der von ihm mitgetheilten Sage eine ähnliche der indiſchen Vorzeit angehörende Kunde zugekommen, die er zur Erklärung der Abkunft der Aethiopier aus Indien benüzte.

Wenn uns aber auch die Betrachtung des philoſtratiſchen Werks an und für ſich über die Beantwortung der Frage im Zweifel laſſen mag, wie weit wir in demjenigen, was Philoſtratus über Indien meldet, entweder nur romanhafte Dichtung oder hiſtoriſche Wahrheit vorauszuſetzen haben, ſo muß uns doch, wie es ſcheint, unſere jetzige Kunde Indiens eine ziemlich ſichere Antwort auf dieſe Frage geben. Die Uebereinſtimmung des Werkes mit dem anderswoher Beurkundeten, kann als die beſte Widerlegung des Vorwurfs angeſehen werden, welchen ſelbſt noch einer der neueſten Schriftſteller über Indien wiederholt, „Philoſtratus habe alles, was er in ſeinem Leben des Apollonius von Indien vorbringt, aus ähnlichen Romanen compilirt, nach Art der Sophiſten ausgeſchmückt, und mit Ungereimtheiten erſtickt" *). Wie ungerecht dieſer Vorwurf, wenigſtens in ſolcher Allgemeinheit und Unbeſtimmtheit, iſt, läßt ſich, wie ich glaube, ohne große Mühe nachweiſen, nur muß auch dabei an den Beurtheiler die Forderung, die bei einem Werke, das ſeinem Grundcharakter nach aus Wahrheit und Dichtung beſteht, nie unbeachtet bleiben darf, gemacht werden, die dem Schriftſteller zur bloßen Einkleidung dienende Form von der Sache ſelbſt wohl zu unterſcheiden. Die Schilderung, die uns Philoſtratus von den indiſchen Weiſen gibt, erſcheint allerdings, wie ſchon oben bemerkt wurde, als ein phantaſtiſches, mährchenhaftes Gemälde, gibt er uns aber nicht ebendadurch, wofern wir nur ſeine Darſtellung als das zu nehmen wiſſen, wofür ſie ſich ſchon bei dem erſten

*) Bohlen, das alte Indien, Th. I. S. 118. Das treffliche Werk gibt ſelbſt die beſten Belege zur Milderung des obigen Urtheils.

Anblick gibt, die beſte Veranſchaulichung deſſen, wofür die Indier ihre Brahmanen halten, wenn ſie ihnen eine Würde beilegen, die ſelbſt die Würde der Könige weit übertrifft, und ſie als höhere übermenſchliche Weſen verehren, die wie Götter unter dem Volke walten, ſich durch die Kraft ihrer religiöſen Meditation, gleichſam frei von den Banden der Körperwelt, in ätheriſche Regionen erheben, und eine dämoniſche Gewalt über die materielle Natur ausüben können *)? Halten wir dieſe Anſicht bei der philoſtratiſchen Darſtellung feſt, ſo können wir in ihr nur die mythiſch-poetiſche Einkleidung eines Dogma's ſehen, das der Schriftſteller mit hiſtoriſcher Treue dem religiöſen Glauben der Indier entnommen hat. Dieſelbe hiſtoriſche Treue des Schriftſtellers läßt ſich aber auch bei allem nachweiſen, was er in Beziehung auf die Dogmen der indiſchen Religion und Philoſophie, und über die dem Indier eigenthümliche religiöſe Welt- und Lebens-Anſicht mittheilt. Daß die Lehre von der Unſterblichkeit der Seele, in Verbindung mit der Lehre von der Präexiſtenz und einer durch eine Reihe von Geburten hindurchgehenden Wanderung, in dem religiöſen Glauben der Indier wirklich die große einflußreiche Bedeutung hatte, die ſie auch nach Philoſtratus bei ihnen gehabt haben ſoll, und daß in dieſer Lehre die den Indiern, wie den Pythagoreern, eigenthümliche Anſicht von dem Körper als einem Kerker der Seele ihren Grund hatte, iſt zu bekannt, als daß die Glaubwürdigkeit des Schriftſtellers in die-

*) Die Brahmanen ſind, wie es ſchon das Geſetzbuch (Manu 1. 98. 4, 40. 9, 317.) ausſpricht, mächtige Götter auf Erden. Sie können daher, ſagt Bohlen a. a. O. Th. II. S. 13., obwohl ſelbſt unter dem weltlichen Geſetze, durch ihr Anathema, durch Opfer, Flüche und Segnungen die größten Wunder in der Natur verrichten, und das jetzige Volk führt deßhalb folgenden Syllogismus im Munde: die Welt kann ohne Götter nicht beſtehen, die Götter lieben Gebete, dieſe werden geſprochen von Brahmanen, und ſo ſind mir die Brahmanen Götter. — Der Stab, welchen nach Philoſtr. III. 15. die indiſchen Weiſen tragen, iſt auch nach Manu 2, 45. bei den Brahmanen das äußere Kennzeichen des Rangs.

ſem Punkte erſt einer Rechtfertigung bedürfte. Acht indiſch iſt ferner die Verehrung der Sonne als der höchſten Gottheit. Als höchſte Gottheit gilt bei den Indiern, ſagt Bohlen a. a. O. Th. I. S. 159., wie allenthalben, wo bereits der Sabäismus vorherrſcht, die Sonne, deren Dienſt in Indien niemals aufgehört: noch gegenwärtig empfängt ſie, wie im Alterthum, bei dem Aufgange das Homaopfer, und eine eigene Secte, die der Sauras, verehrt einzig dieſes Geſtirn; es darf wie bei den Eſſenern, niemals die Blöße eines Menſchen ſehen, und was die Pythagoreer ſtreng unterſagten, gilt auch im Ramayana als Läſterung, nämlich gegen die Sonne ſein Waſſer zu laſſen. Als mythiſche Gottheit und erſte Perſon der nachmaligen Trias führt die Sonne den Namen Brahman (der Leuchtende). Die drei Tageszeiten, die wir bei Philoſtratus als die nach indiſcher Sitte der Verehrung der Sonne vorzugsweiſe beſtimmten angegeben finden (ſ. oben S. 59.), bei Tagesanbruch, um Mittag, und nach Sonnenuntergang, ſollen noch jezt ebenſo in Indien gewöhnlich ſeyn. Die Sonnenanbeter (Sauras), bemerkt Hammer in den Wiener Jahrb. Bd. LI. S. 22. in der Relation aus Wilſon's Abhandlung über die Religions-Sekten der Hindus As. Res. Bd. XVI., beten die Sonne beim Aufgang, Mittag oder Untergang an, die aufgehende als das Symbol der ſchaffenden Kraft (Brahma), die mittägige als das Symbol der zerſtörenden und wiedererzeugenden Kraft (Iswara oder Siwa)*), die untergehende als Symbol der erhaltenden Kraft (Wiſchnu). Die, welche die Sonne zu allen dieſen Zeiten anbeten, ſind die Bekenner der Trimurti oder indiſchen Dreifaltigkeit. Eine fünfte Klaſſe der Sauras betet in der Sonne blos die in die Sinne fallende Geſtalt derſelben, eine ſechste dieſelbe blos als Sinnbild einer

*) Ebenſo ſingen die Inder bei Philoſtratus III. 14. dem Feuer, das ſie als heilig verehren, und von welchem ſie behaupten, daß es unmittelbar aus der Sonne komme (das ſie demnach wie die Siwaiten als Grundprincip verehrten), Tag für Tag den Hymnus zur Mittagszeit.

höheren, geiſtigen, die Seele und das Gemüth erleuchtenden Sonne an. Daß auch dieſe letztere Anſicht der indiſch-pythagoreiſchen Verehrung der Sonne nicht fremd iſt, läßt ſich nicht wohl bezweifeln. Die, wie VIII. 6, 7. ausdrücklich geſagt wird, von den Indiern ſtammende Lehre, daß die Welt von der Gottheit geſchaffen iſt, und von der Gottheit regiert wird, liegt der indiſchen Religionslehre, wie ſie uns aus den heiligen Schriften der Indier ſelbſt bekannt iſt, ſehr weſentlich zu Grunde*), und die eben darauf ſich beziehende Vergleichung der Welt mit einem Schiff (ſ. oben S. 62.) trägt ganz das Gepräge indiſcher Weltanſchauung an ſich. In den Vedas wird ausdrücklich von der Gottheit geſagt, ſie lenke die Welt, wie der Steuermann das Schiff**), und die myſtiſche Opferſchale (argha oder arya, das Verehrungswürdige), die in der Figur eines Lotus, eines Schiffes, oder der Erde, die Yoni der Bhavani vorſtellt, bezeichnet dieſelbe Idee ſymboliſch. Der Inder dachte ſich jedes Meer als eine Yoni, und die ganze Erde deßhalb in der Geſtalt eines Lotus, deren Linga der Meru, oder als Schiff, deſſen Maſt

---

*) B. III. c. 35. wird das enge Verhältniß der Gottheit zur Welt ganz im Geiſte des indiſchen Polytheismus ſo bezeichnet: die Inder ſtimmen mit dem Dichter zuſammen, wenn ſie ſagen, daß viele Götter im Himmel ſeyen, viele im Meere, viele in den Quellen und Gewäſſern, viele auch auf der Erde nnd ſelbſt unter der Erde einige. Es iſt dieß die poetiſch-polytheiſtiſche Bezeichnung des indiſchen Naturpantheismus, über welchen ſich Oneſikritus bei Strabo XV, 5. in der Sprache der Philoſophie ſo ausdrückt: ὁ διοικῶν τὸν κόσμον θεὸς δι᾽ ὅλȣ διαπεφοίτηκεν αὐτȣ̃. Das iſt, wie in den Vedas geſagt wird, der eingekörperte Geiſt mit tauſend Köpfen, tauſend Augen, tauſend Füßen, der in der menſchlichen Bruſt ſteht, während er die ganze Erde durchdringt. Dieſes Weſen iſt das Weltall: er iſt der vortrefflichſte eingekörperte Geiſt, die Elemente des Weltalls ſind Theile von ihm. Hammer Wien. Jahrb. Bd. II. S. 305.

**) S. die Stelle in Carey Sanscrit Grammar S. 893. Bohlen a. a. O. Thl. II. S. 44.

und Phallus ebenfalls der Meru iſt; Siva leitet daſſelbe, und heißt daher Arghanatha, Herr der Argha. Bohlen a. a. O. Thl. I. S. 209. 273. Es iſt dieſelbe ſymboliſch ausgedrückte Idee, die uns auch in dem ägyptiſchen Cultus in den Proʒeſſionen der Prieſter, die ein heiliges Schiff (ein navigium auratum Curtius IV. 7.) mit dem Götterbild tragen, und bei den Griechen in dem melodiſchen, von den vornehmſten Heroen und namentlich von Herakles, dem Sonnenſchiffer (Plut. De Js. et Os. c. 41.), beſtiegenen und gelenkten, die ganze Welt umfahrenden Argoſchiff begegnet *). Nicht minder kann uns die dem Jarchas III. 34. beigelegte Anſicht von der mannweiblichen Natur der Welt, und die eben daſelbſt ausgeſprochene Fünfzahl der Elemente einen Beweis davon geben, daß der Schriftſteller mit Indien und indiſcher Religion und Philoſophie nicht ſo unbekannt war, wie man häufig meint. Auf die Idee der mannweiblichen Natur der Welt beziehen ſich ſchon die bekannten indiſchen Symbole des Linga und der Yoni, durch welche die Dualität der Kräfte der Natur, der ſowohl ſelbſtthätig ſchaffenden als receptiven, verſinnlicht werden ſollte, es iſt aber in der Reihe der Secten des Sivaismus neben den Saktas, welche das Univerſum in der Göttin Bhavani (φύσις) oder Prakriti, Natur, perſonificirten, und daher das weibliche Symbol, Yoni, in der Geſtalt eines Herzens gebildet, ſich aneigneten, und den ihnen entgegenſtehenden Lingi, welchem das männliche Emblem Δ, das zugleich den Linga und das Feuer des Siva bezeichnet, ſich erwählten, noch be-

*) Wie der indiſche Siva Herr der Argha iſt, ſo wurde auch der ägyptiſche Oſiris als Führer des Argoſchiffes gedacht nach Plut. De Js. et Os. c. 22.: *ἔτι δὲ καὶ στρατηγὸν ὀνομάζουσιν Ὄσιριν καὶ κυβερνήτην Κάνωβον, οὗ φασιν ἐπώνυμον γεγονέναι τὸν ἀστέρα· καὶ τὸ πλοῖον, ὃ καλοῦσιν Ἕλληνες Ἀργὼ τῆς Ὀσίριδος νεὼς εἴδωλον ἐπὶ τιμῇ κατηστερισμένον, οὐ μακρὰν φέρεσθαι τοῦ Ὠρίωνος καὶ τοῦ Κυνός, ὧν τὸ μὲν Ὥρου, τὸ δὲ Ἴσιδος ἱερὸν Αἰγύπτιοι νομίζουσιν.* Was kann in Aegypten, wo man ſich überhaupt die Götter ſchiffend vorzuſtellen gewohnt war, unter dem Schiff des Oſiris anders gedacht worden ſeyn, als die Welt?

ſonders von einer dritten Partei die Rede, die die Einigkeit Gottes mit der Materie durch die Behauptung feſthalten wollte, die Verbindung beider Principien, der activen und paſſiven Produktionskraft, ſey ſo innig, daß ſie nur Ein Weſen ausmachten, weßhalb ſie den Sivas als Ardhanari, als Mannweib, bildeten *). Bohlen a. a. O. S. 150. Die Fünfzahl der Elemente ſcheint III. 34. abſichtlich der gewöhnlichen Vierzahl der indiſchen Lehre entgegengeſetzt zu werden. Auf die Frage des Apollonius: woraus ſie glaubten, daß die Welt beſtände? antworteten ſie, aus Elementen, und als Apollonius weiter fragte: aus vieren? erwiederte Jarchas: nicht aus vieren, ſondern aus fünfen. Das fünfte nämlich auſſer dem Waſſer, der Luft, der Erde und dem Feuer ſey der Aether, den man für den Urquell der Götter zu halten habe. Eben dieß iſt aber nach Aeltern und Neuern von den Indiern allgemein angenommen. Schon Oneſikritus, der Begleiter Alexanders des Großen, wußte nach Strabo (XV. 5.), daß die indiſchen Brahmanen den vier Elementen noch ein fünftes beigeſellen. Ἀρχαὶ, ſagt Strabo a. a. O. nach Oneſikritus, τῶν μὲν συμπάντων ἕτεραι, τῆς δὲ κοσμοποιΐας τὸ ὕδωρ· πρὸς δὲ τοῖς

*) Die Idee der mannweiblichen Natur liegt dem ganzen Geſchlechtsdualismus der alten Religion zu Grunde. Nicht ſelten wird aber auch beſonders auf die urſprüngliche Einheit des männlichen und weiblichen Princips, der activen und paſſiven Zeugungskraft der Natur, hingewieſen, wie z. B. in dem ägyptiſchen Mythus Plut. De Js. et Os. c. 12.: Ἶσιν καὶ Ὄσιριν ἐρῶντας ἀλλήλων, καὶ πριν ἢ γενέσθαι, κατὰ γαςρὸς ὑπὸ σκότῳ συνεῖναι. Von den Orphikern wurde der uranfängliche Gott ἀῤῥενόθηλυς mannweiblich, und διφυὴς, von doppelter Natur, genannt, weil er alle denkbaren Eigenſchaften und Kräfte in ſich vereinigend, noch insbeſondere die Eigenthümlichkeiten beider Geſchlechter in ſich begreifen muß, um aus ſich, ohne Ehe mit einem andern Weſen, alles hervorbringen zu können. Creuzer Symb. u. Myth. Th. III. S. 300. In den orphiſchen Hymnen X. wird die φύσις angerufen: πάντων μὲν σὺ πατήρ, μήτηρ, τροφὸς ἠδὲ τιθηνός v. 18. Vgl. ferner Bohlen a. a. O. S. 150. und die Stelle aus den Vedas bei Bopp Conj.Syſt. S. 285, nach welcher das Urweſen Mann und Weib wird in Wechſel-Umarmung.

τέταρσι ςοιχείοις πέμπτη τίς ἐςι φύσις, ἐξ ἧς ὁ ὀυρανὸς καὶ τὰ ἄςρα. Nach den neuern Unterſuchungen hängt die Fünfzahl der Elemente mit der der indiſchen Philoſophie eigenthümlichen Anſicht zuſammen, die Natur als das Product des ſich ſelbſt objectivirenden Geiſtes zu betrachten. Vermöge dieſer Anſicht entſprechen den fünf Sinnenorganen, durch welche ſich der Geiſt nach auſſen äuſſert, ebenſo viele ſubſtanzielle Elemente *).

---

*) Man vergl. hierüber Othmar Frank Viaſa I. Bd. H. 2. 1830. S. 116. f.: „Mittelſt Umwandlung der aus Akankara, dem Selbſtſetzungsprincip oder Beſondernden, entſprungenen fünf ſubſtanziellen Momente, Tanmatrani, entſtehen die fünf mächtigen ſubſtanziellen Elemente, Mahabhutani, und durch Umwandlung von Akankara die fünf ſubſtanziellen Organe, Pantshaendrijani. Durch ſolche Verleiblichung gehen die ſubſtanziellen fünf Elemente und Organe in den Leib des mit der Natur verbundenen Brahma, oder der höchſten geiſtigen Subſtanz ein, d. h. ſie entſtehen daraus (nämlich aus dem Leibe des durch Akankara, welcher der Geiſt der Tanmatrani, ſubſtanziellen Momente, iſt, herausgeſetzten Brahma), indem die ſubſtanziellen Elemente aus jenen Momenten hervorgehen. Das Eingehen jener in den Leib iſt ihr Entſtehen aus dieſen Momenten. Der Geiſt hebt aber die äuſſeren Elemente wieder in den organiſchen auf. Mit der Herausſetzung in dieſe ſubſtanzielle Sphäre geſchieht die Hineinwendung, das Objectiviren iſt ſelbſt ein Subjectiviren, die Materialiſirung iſt Vergeiſtigung. Indem die ſubſtanziellen Elemente aus den Weltpotenzen Tanmatrani entſtehen, werden vom Selbſtſezenden durch Verleiblichung auch die Organe hervorgebracht. Die leibliche Differenzirung der Organe geſchieht der Abſonderung der Elemente gemäß. Die drei erſten der fünf auf dieſe Weiſe hervorgehenden Elemente und Organe entſprechen den drei Gunen oder Qualitäten, nämlich dem Tamas der Aether, das Gehör, dem Radshas die Luft (Vaju), das äuſſere Gefühl, dem Sattvan das Licht, Geſicht. Die letzte Beſonderung (nemlich Tamas) wird weiter durch Auflöſungen ſich individualiſirend gedacht in Waſſer, Geſchmack, und Erde (Erdenfeuer), Geruch. So geht das drei in fünf, indem das Gehör mehr der Objectivität, das Geſicht mehr

Da Apollonius als ſtrenger Pythagoreer, wie er von Philoſtratus geſchildert wird, dieſelben Grundſätze einer reineren

---

der Subjectivität, und in der Mitte das Gefühl der ſich individualiſirenden Beziehung, d. i. dem beſtimmten Verhältniß des Subjectiven und Objectiven entſpricht." Unmöglich kann aber hier das der unterſten Qualität Tamas, der Finſterniß, Entſprechende richtig durch den Aether bezeichnet ſeyn. Es kann vielmehr nur der den ausgedehnten Raum, welchen ſonſt die Indier als das Correlate des Gehörs betrachten, erfüllende unterſte Luftkreis ſeyn. Viaſa l. 1. S. 50. giebt Othmar Frank ſelbſt die Ordnung, in welcher die Elemente nach indiſcher Lehre entwickelt gedacht werden, auf folgende Weiſe an: Aether, Luft, Feuer, Waſſer, Erde. Der Aether, der im Raume allgemein verbreitet iſt, wird noch über die vier Elemente als der höchſte und reinſte geſetzt. In jedem Falle entſpricht in jener Aufzählung das Licht dem Aether, welchen der Inder bei Philoſtratus III. 34. den Urquell der Götter nennt. Es iſt der Licht- und Feuer-Aether, der zugleich jenes Feuer in ſich begreift, das die Indier nach III. 14. heilig verehrten und von welchem ſie behaupteten, daß es unmittelbar aus den Strahlen der Sonne komme. In dem Aether ſahen auch ſchon die Stoiker das reinſte, dem Weſen der Gottheit verwandteſte Element. Zenoni et reliquis fere Stoicis aether videtur summus Deus, mente praeditus, ſagt Cicero Acad. quaest. II. 41. Man vergl. auch De nat. D. II. 25. wo nach Ennius das sublime candens, und nach Euripides das sublime fusum, oder der immoderatus aether, der summus divûm, Jupiter genannt wird. Ich erinnere hier zugleich an die Fünfzahl der manichäiſchen Elemente (das Manich. Rel.Syſt. S. 22. 52.) worin Manes ohne Zweifel ebenfalls wie in anderem der indiſchen Lehre folgte. Dem reinſten Element des Lichtreichs entſpricht bei Manes als relativ reinſtes Element des Reichs der Finſterniß der Rauch. Der Rauch iſt der dämoniſche Gegenſatz gegen den Lichtäther, deßwegen läßt der Verfaſſer der clementiniſchen Homilien l. 18., als die Welt durch Irrthum, Unglauben, Unzucht und Uebel aller Art ſich verſchlimmerte, das Haus dieſer Welt gleichſam mit Rauch erfüllt werden, ſo daß die darin Befindlichen die Wahrheit nicht mehr ſehen konnten, bis auf das allgemeine Rufen um Hülfe einer von ihnen (der

Lebensweiſe befolgte, die dem Pythagoras zugeſchrieben werden, und gerade in dieſer Hinſicht vorzüglich ein Schüler und Nachahmer der indiſchen Weiſen geweſen ſeyn ſollte, ſo muß ſich unſere Unterſuchung über die hiſtoriſche Grundlage deſſen, was Philoſtratus über Indien und die Lehren und Grundſätze der indiſchen Weiſen meldet, beſonders auch auf dieſe Frage beziehen. Aber auch in dieſer Beziehung kann unſere jetzige Kunde des alten Indiens nur die Wahrheit des hiſtoriſchen Standpunkts anerkennen, auf welchen ſich unſer Schriftſteller in ſeinem Werke geſtellt hat. Die für den Pythagoreismus charakteriſtiſchen Gebote, Kleidung von thieriſchen Stoffen zu verſchmähen, und ſich von jeder Nahrung und Opferung beſeelter Weſen rein zu erhalten (I. 1.), waren eben ſo charakteriſtiſch indiſche Sitte. Im Buddhaismus war, Thiere zu tödten, und ſie zu irgend etwas, wozu Tödtung nothwendig war, zu benützen, durchaus auf's ſtrengſte verboten. Aber auch bei den Brahmanen, an welche wir bei den Weiſen des Philoſtratus zu denken haben, ſcheint daſſelbe Geſetz urſprünglich geweſen, obgleich ſchon frühe gemildert worden zu ſeyn. Porphyrius ſagt von den indiſchen Gymnoſophiſten überhaupt, und namentlich den Brahmanen De abstin. ab esu anim. IV. 17. ganz allgemein, etwas anderes auſſer Reis und Baumfrüchte zu genießen, oder überhaupt eine Nahrung von beſeelten Weſen zu berühren, wird von ihnen für die größte

---

wahre Prophet) ſich entſchloß, die Thüre zu öffnen, damit der Rauch hinaus und das Sonnenlicht herein käme. Nach Diodor 1, 11. haben auch die Aegyptier fünf Elemente angenommen: den Aether (πνεῦμα, die Aegyptier bezeichneten ihn, wie Diodor 1. 12. bemerkt, mit einem Namen, der im Aegyptiſchen ſoviel heißt als Zeus im Griechiſchen, und hielten ihn für das Prinzip des Lebens), das Feuer, die Erde, das Waſſer und die Luft, wobei noch bemerkenswerth iſt, daß ſie auf ähnliche Weiſe, wie die Indier, die Elemente mit den Organen des menſchlichen Leibes paralleliſirten: aus ihnen beſtehe der ganze Weltkörper auf ähnliche Weiſe, wie man Kopf, Hände und Füße und die übrigen Glieder, Theile des Menſchen nenne.

Unreinheit und Gottloſigkeit gehalten. Dies gilt bei ihnen als religiöſes Geſetz. Ebenſo eſſen nach Klemens von Alexandrien Strom. III. 3. die Brahmanen nichts Lebendiges und trinken keinen Wein. In den Schriften der Indier ſelbſt begegnen uns da und dort Stellen, aus welchen noch die Strenge des urſprünglichen Geſetzes zu erſehen iſt, wie z. B. eine Stelle des Mahabharata den Genuß des Fleiſches auf's höchſte verabſcheut (Bohlen a. a. O. Th. II. S. 162.). Gewöhnlich aber finden wir in den Religionsſchriften der Indier jenes alte Religionsgeſetz bereits durch die Milderungen und Modificationen beſchränkt, die in der Folge zur herrſchenden geſetzlichen Sitte geworden ſind. Schon Megaſthenes bei Strabo XV. 5. läßt zwar die Brahmanen, ſo lange ſie, von der übrigen Geſellſchaft abgeſondert, ſich ganz nur den Pflichten ihres Standes widmen, in ſtrenger Enthaltſamkeit leben (*λιτῶς ζῶντας ἐν ϛιβάσι καὶ δοραῖς, ἀπεχομένȣς ἐμψύχων καὶ ἀφροδισίων*), wenn aber einer ſieben und dreißig Jahre auf dieſe Weiſe gelebt habe, kehre er in ſein Eigenthum zurück und lebe freier, *προσφερόμενον σάρκας τῶν μὴ πρὸς τὴν χρείαν συνεργῶν ζώων, δριμέων καὶ ἀρτυτῶν ἀπεχόμενον.* Im Geſetzbuche Manu's ſelbſt (5, 27. 30.) wird der Genuß des Fleiſches für eine Todſünde nur in dem Falle erklärt, wenn man nicht zugleich davon opfere, im übrigen aber würde auch derjenige, welcher täglich Fleiſch nach dem Geſetze genieße, d. h. vom Prieſter geweihtes, keine Sünde begehen. So geſchah es nun, daß es auch in Indien gewöhnlich wurde, Thiere zu ſchlachten, und ſelbſt die Brahmanen tragen kein Bedenken, geweihtes Opferfleiſch zu eſſen. Sicher aber kann, wenn wir den engen Zuſammenhang des Gebotes, die Thiere zu ſchonen, mit der in der indiſchen Denkweiſe ſo tief wurzelnden alterthümlichen Idee der Heiligkeit und Unverlezlichkeit des Naturlebens bedenken, die in Anſehung des Gebrauches der Thiere herrſchende Sitte nur als eine in der Folge eingeführte, durch das Bedürfniß des täglichen Lebens gebotene Milderung und Beſchränkung der urſprünglichen Strenge des Geſetzes angeſehen werden, und das Vermittelnde, das Eine mit dem Andern

Ausgleichende, kann nur die Idee und Ceremonie des Opfers geweſen ſeyn, ſofern die Tödtung der Thiere erſt durch das Opfer als einen religiöſen Act die Legitimation und Sanction der Religion erhielt, wie ich dieß ſchon an einem andern Orte (Manich. Rel.Syſt. S. 446.) zu erklären verſucht habe. Ebendeßwegen konnte auch in der Folge das urſprünglich in ſeiner vollen Strenge geltende Geſetz nie ganz in Vergeſſenheit kommen, und alle Entſagenden und nach einer höhern Stufe der Heiligkeit Strebenden hielten es für ihre Pflicht, ſich des Genuſſes des Fleiſches der Thiere zu enthalten. Auch darüber kann kein Zweifel ſeyn, daß die prieſterliche Reinheit in Indien ſeit alter Zeit jede Kleidung aus thieriſchen Stoffen verabſcheute. Bohlen a. a. O. Th. II. S. 269.

Können wir in dem bisher Erörterten dem hiſtoriſchen Standpunkte, auf welchen ſich unſer Schriftſteller ſtellte, die gebührende Anerkennung nicht verſagen, ſo können wir ihn auch nicht wohl über die Anſicht in Anſpruch nehmen, welcher er über den Einfluß der indiſchen Religion und Philoſophie auf die Hauptvölker der alten Welt gefolgt iſt. Es iſt in der That eine der merkwürdigſten Erſcheinungen der alten Religionsgeſchichte, dem roheren, in einer materiellen Verſinnlichung des Göttlichen und in einem blutigen Opfercultus ſich gefallenden, Polytheismus der alten Völker eine reinere Lehre zur Seite gehen zu ſehen, die ſich in ihren weſentlichen Elementen an die dem Indier ſeit der älteſten Zeit eigenthümliche Denkweiſe auf's innigſte anſchließt, und gemäß den in der alten Welt beſtehenden Völkerverhältniſſen nur von Indien ausgegangen ſeyn kann. Sie charakteriſirt ſich überall, wo wir ſie finden, hauptſächlich theils durch die ſehr klar und beſtimmt ausgeſprochene Idee eines dem Menſchen ſeiner Natur nach zukommenden höheren Seyns, das rückwärts und vorwärts über die enge Sphäre des zeitlichen Lebens weit hinausgehend dem Menſchen das lebendigſte Bewußtſeyn ſeiner nahen Verwandtſchaft mit der Gottheit giebt, theils durch die Grundſätze einer Lebensweiſe, deren höchſte Aufgabe es iſt, den Menſchen von dem Materiellen und Sinnlichen abzuziehen,

ihn zur ungetrübten Reinheit und Klarheit des geiſtigen Lebens zu erheben, und eben dadurch zugleich ſeine Harmonie mit dem allgemeinen Naturleben herzuſtellen. Die alten Prieſter-Inſtitute Mediens, Babyloniens und Aegyptens ſind jenen reineren Ideen und Lehren nie ſo ſehr entfremdet worden, daß ſie nicht immer noch ſelbſt aus der ſo vielfach modificirten Geſtaltung der Religionen dieſer Länder hervorleuchteten. Zu dem in dieſer Beziehung charakteriſtiſchen Dogma von der Metempſychoſe bekannten ſich überall wenigſtens die höheren Claſſen der Prieſtergeſellſchaften, und was Aegypten insbeſondere betrifft, ſo hatte ja, wie längſt anerkannt iſt, die ganze Lebensweiſe des ägyptiſchen Prieſters die größte Aehnlichkeit mit der des Brahmanen, und ſelbſt der in alle Verhältniſſe des Aegyptiers ſo tief eingreifende Thiercultus hatte neben andern Urſachen hauptſächlich auch das alte Gebot der Schonung des Thierlebens (das ἀπέχεσθαι ἐμψύχων, als Mittel der Reinheit des Sinnes und Lebens, und als Bedingung, den Menſchen in das rechte Verhältniß zum allgemeinen Naturleben zu ſetzen) zu ſeiner Grundlage*). In Griechenland war dieſelbe reinere Lebensweiſe ſchon ſeit alter Zeit unter dem Namen der orphiſchen bekannt geworden, bis in der hiſtoriſchen Zeit Pythagoras, der große Vermittler des Orients und Occidents, die Grundſätze derſelben mit ſeiner den Religionsſyſtemen des Orients ſo nahe verwandten Philoſophie in eine ſehr enge Verbindung ſetzte**). Verfolgen wir die Verbreitung

*) Die Schrift des Porphyrius De abstinentia ab esu animalium enthält hierüber viel merkwürdiges. Man vergl. beſ. IV. 6. f. 16. Von den ägyptiſchen Prieſtern ſagt Porphyrius, hierin dem Stoiker Chäremon, der über die ägyptiſchen Prieſter geſchrieben hatte, folgend IV. 7. ἰχθύων ἀπείχοντο πάντων καὶ τετραπόδων, ὅσα μώνυχα ἢ πολυσχιδῆ, ἢ μὴ κερασφόρα, πτηνῶν δὲ, ὅσα σαρκόφαγα (vergl. III. Moſ. 11, 1. f.), πολλοὶ δὲ καθάπαξ τῶν ἐμψύχων, καὶ ἔν γε ταῖς ἁγνείαις ἅπαντες ὁπότε μηδ᾽ ᾠὸν προσίεντο. Ueber die thieriſche Stoffe verſchmähende Kleidung der ägyptiſchen Prieſter vergl. man Herod. II. 81. Plut. De Js. et Os. c. 4.

**) Ueber den Zuſammenhang der pythagoreiſchen Lehre mit der or-

jener Ideen und Grundſätze weiter, ſo ſtellen ſich uns als weitere Glieder einer die bedeutendſten Völker des Alterthums umfaſſenden Reihe die beiden merkwürdigen Secten der ägyptiſchen Therapeuten und der jüdiſchen Eſſener dar, die für den Zweck, für welchen ſie hier zu erwähnen ſind, deßwegen eine um ſo größere hiſtoriſche Wichtigkeit haben, weil ſich an ihnen nachweiſen läßt, wie jene theoſophiſch-myſtiſch-aſcetiſche Richtung, die wir als die reinſte Vergeiſtigung des Heidenthums vom griechiſchen Standpunct mit dem allgemeinen Namen des Pythagoreismus bezeichnen können, auch in das Judenthum hinübergrif, und von dieſem aus ſelbſt mit dem Chriſtenthum in eine gewiſſe äuſſere hiſtoriſche Berührung kam. Welche auffallende Aehnlichkeit hatte der eigenthümliche Verein der Eſſener mit dem Inſtitute des pythagoriſchen Bundes und den Grundſätzen und Einrichtungen deſſelben, wie er ſich beſonders durch den Grundſatz der Gütergemeinſchaft, die Unterſcheidung verſchiedener Claſſen, die Abgeſchloſſenheit des ganzen Vereins, das ſtrenge Gebot des Stillſchweigens und anderes dieſer Art characteriſirte? Wie nahe ſchloſſen ſich ſowohl die Eſſener als die Therapeuten durch die hohe Bedeutung, die bei ihnen das Dogma von der Unſterblichkeit der Seele hatte, in der Verehrung der Sonne, in welcher ſie das reinſte Bild des Lichtweſens der Gottheit erblikten, und welcher ſie ſich jeden Morgen mit dem Gebet zuwandten, daß ihnen nicht der gewöhnliche Lichtglanz der ſichtbaren Sonne, ſondern ein höherer, der helle Schein der innern Sonne (*εὐημερίαν αἰτούμενοι τὴν ὄντως εὐημερίαν* Philo Mang. II. S. 485.), Wahrheit und Schärfe des geiſtigen Auges, zu Theil werden möge, in ihrer Anſicht von der göttlichen Vorherbeſtimmung, ihrer Heilighaltung der auch den Pythagoreern heiligen Siebenzahl, ihren täglichen Reinigungsgebräuchen, insbeſondere aber durch die Verwerfung aller blutigen Opfer (die bei ihnen eine offene Losſagung vom moſaiſchen Tempelcultus

---

phiſchen ſ. Jambl. De vita pyth. c. 28. und über den Zuſammenhang beider mit Aegypten Herodot II. 81.

wurde) an den Pythagoreismus an *)? Wie aber auf dieſe Weiſe die Eſſener zwiſchen Heidenthum und Judenthum vermittelnd ſtehen, ſo leiten ſie uns auf demſelben Wege auch in das Chriſtenthum hinüber. Jene merkwürdige Secte, auf die ſich die clementiniſchen Homilien beziehen, erſcheint zwar als eine chriſtliche Secte, ſteht aber zugleich mit den alten Eſſenern in einem ſo unverkennbar nahen Zuſammenhang, daß wir in der eigenthümlichen Erſcheinung, die uns die genannte Schrift auf dem Religionsgebiete der erſten chriſtlichen Jahrhunderte zeigt, nur eine neue durch das Chriſtenthum modificirte Form des Eſſäismus ſehen können. Deßwegen ſtellt ſich uns auch hier wieder alles dar, was ſonſt zum Weſen des Pythagoreismus gehört, und je genauer die Kenntniß iſt, die wir aus jener Schrift von der Secte, die ſie ſchildert, erhalten, deſto mehr fällt uns auch das pythagoreiſche Gepräge, das ſie vermöge ihres Zuſammenhangs mit dem Eſſäismus an ſich trägt, in die Augen. Ich deute hier nur einige Hauptpunkte kurz an:

*) Man vergl. über die Therapeuten und Eſſener A. Gfrörer: Philo und die alexandriniſche Theoſophie Th. II. Stuttg. 1831. S. 280. und über den Zuſammenhang der Eſſener mit dem Pythagoreismus Creuzer Symb. u. Myth. Th. IV. S. 407. f. Nach Creuzers Anſicht iſt nichts wahrſcheinlicher, als daß dieſe jüdiſche Religionsgeſellſchaft eine Folge des babyloniſchen Exils und der dadurch gegründeten Bekanntſchaft mit oberaſiatiſchen Religionsideen war. Man könnte ſich für dieſe, freilich wegen des nahen Verhältniſſes der Eſſener zu den Therapeuten noch immer problematiſche, Behauptung auf die Berührung berufen, in welcher die Eſſener wenigſtens in einigen Punkten mit den Samaritanern ſtunden. In Anſehung des Verhältniſſes der Eſſener zum Pythagoreismus erinnere ich auſſer dem Obigen nur noch an folgende Züge: Die Uebereinſtimmung der Namen der Eſſener und Therapeuten (Aerzte im geiſtigen Sinn) mit dem pythagoreiſchen Begriff der ἰατρικὴ, die Liebe zum Symboliſchen, die heilige Scheue vor dem Eide, den Gebrauch der weißen Kleider (ἐσθῆτι ἐχρῆτο λευκῇ καὶ καθαρᾷ, ſagt Jamblichus De vita pyth. c. 28. S. 312. von Pythagoras).

1) Als Lichtweſen wird auch hier die Gottheit dargeſtellt, als das glänzendſte Licht, in Vergleichung mit welchem das Licht der Sonne nur Finſterniß iſt (λαμπρότερος ὢν τὸ σῶμα, καὶ παντὸς φωτὸς στιλπνότερος, ὡς πρὸς σύγκρισιν αὐτοῦ τὸ ἡλίου φῶς λογισθῆναι σκότος Hom. XVII. 7.), zugleich wird aber das Weſen der Gottheit ächt pythagoreiſch mit dem Weltall und der Weltſeele identificirt. Was Jamblichus De vita pyth. c. 28. von Pythagoras ſagt, er habe nach orphiſcher Weiſe behauptet, die Götter ſeyen nicht an unſere menſchliche Geſtalt gebunden, ſondern nur an die göttlichen Sitze, als Weſen, die alles umfaſſen und für alles ſorgen, und eine dem All gleiche Natur und Geſtalt haben, ſtimmt ganz mit der Anſicht des Verfaſſers von dem Weſen der Gottheit zuſammen, wenn er Hom. XVIII. 9. den Einen wahren Gott als das Weſen beſchreibt, das in der vollkommenſten Geſtalt dem All vorſteht, als das Herz (καρδία) des Alls nach zwei Richtungen, nach oben und unten, und von ſich als dem Centrum die unkörperliche Lebenskraft ausſtrömen läßt, alles, was iſt, die Geſtirne, und die Regionen des Himmels, der Luft, des Waſſers, der Erde und des Feuers, ein nach Höhe, Tiefe und Breite dreifach unermeßliches, und in allen dieſen Richtungen ſeine lebensſchaffende und vernünftige Natur ausdehnendes Weſen. „Dies von ihm nach allen Seiten ausſtrömende Unendliche muß nothwendig zum Herzen haben den, der wahrhaft in ſeiner Geſtalt über Alles erhaben iſt, welcher, wo er auch ſey, immer in dem Centrum des Unendlichen iſt und die Grenze des Alls iſt. Von ihm gehen ſechs Dimenſionen in's Unendliche aus, in die Höhe und Tiefe, zur Rechten und Linken, nach vornen und hinten: auf dieſe hinblickend als auf eine nach allen Seiten hin gleiche Zahl vollendet er in ſechs Zeiträumen die Welt, indem er ſelbſt Ruhepunkt alles Daſeyns iſt, und in der zukünftigen unendlichen Zeit ſein Bild hat, er Anfang und Ende von allem. Denn zu ihm gehen die ſechs unendlichen Richtungen zurück, und von ihm nimmt alles ſeine Ausdehnung in's Unendliche. Das iſt das Geheimniß der Siebenzahl. Denn er iſt der Ruhepunkt von allem,

und wer im Kleinen ſeine Größe nachahmt, den läßt er in ſich zur Ruhe gelangen. Er iſt begreifbar und unbegreifbar, nahe und ferne, da und dort, als der Eine. Von ihm haben durch die Weſengemeinſchaft mit dem nach allen Richtungen hin unendlichen Geiſt die Seelen das Leben, und wenn ſie ſich vom Körper trennen und die Sehnſucht nach ihm ihnen inwohnt, werden ſie hingetragen in ſeinen Schoos; den Dünſten der Berge gleich, die im Winter von den Strahlen der Sonne angezogen werden*), werden ſie unſterblich zu ihm getragen.“ Obgleich hier zum Theil ſchon jüdiſche Vorſtellungen miteinfließen, ſo iſt doch die Vorſtellung von der Gottheit als der *καρδία* und dem *κέντρον* des Alls, von welchem aus ſie alles durchdringt, charakteriſtiſch genug. Ebenſo war nach der Lehre der Pythagoreer in der Mitte des Alls das ſogenannte Centralfeuer (*πῦρ ἐν μέσῳ περὶ τὸ κέντρον*), welches von Natur das Erſte iſt, die *Ἑστία* oder die *Ἑστία τοῦ παντὸς*, der Heerd des Alls, das Haus oder die Wache des Zeus, die Mutter der Götter, der Altar, die Zuſammenhaltung und das Maas der Natur (*συνοχὴ καὶ μέτρον φύσεως*) von ihnen genannt, als die Einheit, in welcher die Welt ihren Halt hat, und welche zugleich als die Einheit Allem das Maaß und die Begrenzung giebt. Wenn auch dieſes Feuer im Mittelpuncte nach den Pythagoreern nicht Gott oder die Weltſeele war, ſondern nur der Sitz und Thron Gottes und zugleich das Herz des Weltalls, von welchem aus die Seele durch den ganzen Leib ausgedehnt iſt, ſo war doch eben dieſe das All von der Heſtia aus zuſammenhaltende, durch den Kosmos hindurchgehende und die Welt auch äuſſerlich umfaſſende Weltſeele Gott, er, wie Philolaus ſich ausdrückte, *ὁ ἁγεμὼν καὶ ἀρχὼν ἁπάντων θεὸς εἷς ἀεὶ ἐὼν, μόνιμος, ἀκίνατος αὐτὸς, αὐτῷ ὁμοῖος, ἅτερος τῶν ἄλλων* **).

---

*) Daſſelbe Bild im Ramayana:
Es ſchwinden unſere Tage hin, und aller Weſen Lebenshauch
Iſt wie ein Dunſt zur Sommerzeit, den aufwärts zieht der Sonnenſtrahl. Bohlen Th. I. S. 168.

**) Vgl. A. Böckh: Philolaos des Pythagoreers Lehren, nebſt den

2) Die dualiſtiſche Weltanſicht, die in dem Syſteme des Verfaſſers der Elementinen eine ſehr wichtige, tiefeingreifende Bedeutung hat, kommt in ihren Elementen ganz auf den Gegenſatz der pythagoreiſchen Principien zurück. Zuerſt war, wie die Elementinen Hom. III. 33. lehren, die einfache Subſtanz aller Dinge in Gott. So lange ſie noch in ihm ſelbſt ſich befand, ſpaltete er ſie vierfach in die Geſtalten des Warmen und Kalten, des Feuchten und Trocknen, doch ſo, daß ſie noch unvermiſcht und neigungslos (indifferent) waren. Hom. XIX. 12. Dann aber ſezte er ſie aus ſich heraus, vermiſchte ſie, und brachte ſo die unzähligen auf unzählige Weiſe gemiſchten Dinge hervor, da es Grundgeſetz des Univerſums iſt, daß aus der Verbindung vom Entgegengeſezten (ἐκ τῆς ἀντισυζυγίας) die Luſt des Lebens entſtehe. Daher findet ſich auf jeder Stufe des All ein Doppeltes, das ſich wie Rechtes und Linkes gegenüberſteht, als Paar oder συζυγία. Auf den erſten Stufen nun ging das beſſere Glied des Paares dem Schlechtern der Entſtehung nach voran, wie zuerſt der Himmel geſchaffen wurde, dann die Erde, der Tag, dann die Nacht, das Licht, dann das Feuer, die Sonne, dann der Mond*),

Bruchſtücken ſeines Werkes. Berlin 1819. S. 95. f. 151. Wie die Pythagoreer das Eine (τὸ ἕν) das als der der höchſten Einheit verwandtere Urgrund in dem Mittelpunkte des Weltalls, als dem Sitze des Göttlichen, ſeine überwiegende Wirkſamkeit hat, die Grenze (πέρας) nannten, und im Gegenſatze des Centralen das Peripheriſche, den entgegengeſezten Urgrund, das Unbegrenzte (ἄπειρον), ſo iſt auch nach dem Verfaſſer der Elementinen Gott ἐν ἀπείρῳ μέσος τῦ παντὸς ὑπάρχων ὅρος, und τῦ ἄνω τε καὶ κάτω δὶς ὑπάρχων καρδία, wie auch die Pythagoreer in Beziehung auf den Mittelpunkt des Alls von einem Obern und Untern ſprachen. Böckh a. a. O. S. 91. f. Das Verhältniß Gottes zur Welt bezeichnete Philolaos durch den Satz: ὥσπερ ἐν φρυρᾷ παντὰ ὑπὸ θεῦ περιειλῆφθαι. Böckh S. 151. und wie der Verf. der Elem. die vom Centrum ausgehenden Dimenſionen auch auf die Zeit bezieht, ſo nannten auch die Pythagoreer die Zeit die Sphäre des Umfaſſenden (τὴν σφαῖραν τῦ περιέχοντος) Böckh S. 99.

*) III. 27. wird das weiße Lichtprinzip dem Manne, und das ro=

Adam dann Eva. Aber vom Menſchen an wurde die Ordnung der Paare umgekehrt, und das Schlechte zum Erſten gemacht, das Gute zum Zweiten, wie zuerſt Kain geboren wurde, hierauf erſt Abel (II. 15.). Die größte Syzygie aber, welche alle übrigen in ſich begreift, iſt die des Fürſten dieſer Welt oder des Teufels auf der einen, und des Herrſchers der zukünftigen Welt, oder Chriſti, des Sohnes Gottes (III. 19. 20.), auf der andern Seite, des guten und böſen Princips. Dem böſen Weſen wurde von Gott die gegenwärtige Welt nebſt der Vollſtreckung des Geſetzes oder der Beſtrafung des Böſen übertragen, aber gegenüber dieſer linken Kraft oder Hand Gottes ſteht die rechte, der gute Herrſcher der künftigen Welt, oder Chriſtus (XV. 7.). So ſtehen ſich dieſe und jene Welt mit ihren Herrſchern gegenüber. Dieſe Welt iſt weiblicher Natur, und gebiert die Seelen, jene iſt männlicher Art, und nimmt die Seelen als Vater auf (II. 15.). Wie aber das Männliche ganz Wahrheit, das Weibliche ganz Irrthum iſt (III. 27.), ſo iſt auch die gegenwärtige Welt, als die weibliche, auch die unwahre und trügliche. Das Prinzip der Wahrheit iſt die Prophetie: darum muß es, wie es einen Gegenſatz von Wahrheit und Irrthum gibt, auch eine doppelte Prophetie geben. Adam nämlich der Mann und der männlichen zukünftigen Welt entſprechend, war in eben dieſer Weiſe Prophet, und gab den Menſchen, ſeinen Söhnen, ein ewiges Geſetz, das nicht verfälſcht werden kann von böſen Menſchen, nicht vertilgt durch Kriege, ſondern allen immer zugänglich iſt, ein Geſetz nicht mit Buchſtaben, ſondern in die Seelen der Menſchen geſchrieben, die durch deſſen Befolgung den Beifall Gottes und die

---

the Feuer dem Weibe zugeſchrieben, und II. 23. derſelbe Gegenſatz als Sonne und Mond auf die Apoſtel Jeſu, die wie die Sonnenmonate zwölf an der Zahl waren, und die Schüler des Täufers Johannes des Herolds der weiblichen Prophetie, der, nach der Zahl der Monatstage, dreißig Vorſteher wählte (unter dieſen auch die Helena, die als Weib, ἥμισυ ἀνδρὸς ἔσα γυνή, das Unvollkommene, das was dem Mondsumlauf zur Dreißigzahl der Tage fehlt, bezeichnen ſollte), übergetragen.

höchſte Glückſeligkeit gewinnen ſollten (VIII. 20.). Aber auch das mit Adam verbundene Weib war Prophetin in ihrer Art, nach der Weiſe dieſer Welt (III. 22.). Daher im ganzen Verlauf der Geſchichte zwei Arten von Propheten, die einen nach der männlichen Weiſe Adams (υἱοὶ ἀνθρώπου), welche Einen Gott lehrt und Güter der künftigen Welt verheißt, die andere Art der Prophetie, die weibliche, die der γεννητοὶ γυναικῶν (vgl. Matth. 11, 11.), lehrt viele Götter, verſpricht irdiſche Güter und Reiche, erregt Irrthum und Krieg. Ein Herold der weiblichen Prophetie war Kain, und der Vorläufer Chriſti Johannes, der männlichen gehörte Abel an, und im höchſten Sinn Chriſtus, ſo daß der der weiblichen Prophetie Angehörende nach der Ordnung der Syzygien immer dem ihm beigeordneten wahren Propheten vorangeht (II. 16. 17.). So vielfach dieſer Dualismus, als das die ganze Entwicklung der phyſiſchen und moraliſchen Welt bedingende Prinzip, durch ſeine Anwendung auf Judenthum und Chriſtenthum ſich modificirt, ſo iſt doch das urſprüngliche Element, aus welchem er hervorgegangen iſt, nichts anders als der einfache pythagoreiſche Gegenſatz der Einheit und Zweiheit*), der ungeraden und geraden Zahl, welchen Einen und höchſten Gegenſatz die Pythagoreer auf ähnliche Weiſe durch eine Reihe phyſiſcher und moraliſcher Gegenſätze hindurchführten. Nach Porphyrius

---

*) Oder vielmehr der Gegenſatz der Grenze und des Unbegrenzten oder Unbeſtimmten (des ἄπειρον), da, wie Ritter Geſch. der pyth. Philoſ. S. 133. bemerkt, die Zweiheit als Gegenſatz gegen die Einheit erſt von den Spätern, welche die pythagoreiſche Lehre mit der platoniſchen vermiſchten, ihre Bedeutſamkeit erhielt. Die dualiſtiſche Richtung des Pythagoreismus bezeichnet die Sage, daß der Perſer Zaratas, Zoroaſter, den Pythagoras und zwar gerade in der Lehre von der Zweiheit unterwieſen habe. Plutarch, welcher De anim. generat. in Timaeo c. 2. von der unbeſtimmten Zweiheit (ἀόριστος δυάς) ſpricht, bemerkt dabei: Zaratas, des Pythagoras Lehrer, nannte die Zwei der Zahlen Mutter, das Eine aber deren Vater. Daher ſeyen auch diejenigen Zahlen die beſſern, die der Monas gleichen.

De vita Pyth. 38. Ausg. von Kießling S. 68. nannte Pythagoras τῶν ἀντικειμένων δυνάμεων τὴν μὲν βελτίονα μονάδα, καὶ φῶς, καὶ δεξιὸν, καὶ ἴσον, καὶ μένον, καὶ εὐθὺ, τὴν δὲ χείρονα δυάδα καὶ σκότος, καὶ ἀριστερὸν, καὶ ἄνισον καὶ περιφερὲς καὶ φερόμενον. Die Dyas iſt, wie Urſache der Bewegung, der Zeugung und Entſtehung, ſo auch Urſache des Zwieſpalts, des Mißgeſchicks, Unheils und Unglücks (die δυὰς wird zur δύη), weil ſie die Einheit trennt, und die Einigung auflöst, und in dieſem Zertheilen keine Grenze kennt (ἡ ἀόριστος δυάς). Vgl. Creuzer Symb. und Myth. Bd. III. 575. IV. S. 542. f. Aber auch als den Gegenſatz des Männlichen und Weiblichen faßten die Pythagoreer ihre Monas und Dyas auf, wie wir aus Plutarch ſehen Quaest. Rom. CII.: οἱ Πυθαγορικοὶ τοῦ ἀριθμοῦ τὸ μὲν ἄρτιον, θῆλυν, ἄῤῥενα δὲ τὸ περιττὸν ἐνόμιζον· γόνιμος γάρ ἐστι καὶ κρατεῖ τοῦ ἀρτίου συντιθέμενος, καὶ διαιρουμένων εἰς τὰς μονάδας ὁ μὲν ἄρτιος καθάπερ τὸ θῆλυ, χώραν μεταξὺ κενὴν ἐκδίδωσι· τοῦ δὲ περιττοῦ μόριον ἀεί τι πλῆρες ὑπολείπεται, διὸ τὸν μὲν ἄῤῥενι, τὸν δὲ θήλει πρόσφορον νομίζουσι. Gleiche Bedeutung hatte der Gegenſatz des Rechten und Linken. Jambl. De vita pyth. c. 28. S. 326.: Εἰσιέναι εἰς τὰ ἱερὰ κατὰ τοὺς δεξιοὺς τόπους παραγγέλλει (Πυθαγόρας), ἐξιέναι κατὰ τοὺς ἀριστερούς· τὸ μὲν δεξιὸν ἀρχὴν τοῦ περιττοῦ λεγομένου τῶν ἀριθμῶν καὶ θεῖον τιθέμενος· τὸ δὲ ἀριστερὸν τοῦ ἀρτίου καὶ διαλυομένου σύμβολον τιθέμενος. Auch den Eſſenern war die rechte Seite die heilige, Joſeph. De B. J. II. 8, 9. Vgl. Philo De vita contempl. S. 475. u. 482.

3) Das pythagoreiſche Gebot der Enthaltung von jeder thieriſchen Nahrung hat auch in dem Syſtem der Clementinen große Wichtigkeit. Gemäß der Vorausſetzung, daß die Urreligion und Uroffenbarung in Folge der unter den Menſchen entſtandenen Verderbniß in den geſchriebenen Religionsurkunden vielfach verfälſcht worden ſey, rechnet der Verfaſſer unter die Stellen des A. T., in welchen das Falſche vom Wahren geſchieden werden müſſe, namentlich auch diejenigen, in welchen von einem Wohlgefallen Gottes an blutigen Opfern

die Rede iſt. Aus dem A. T. ſelbſt (IV. Moſ. 16.) erhelle, wie mißfällig ſie Gott ſeyen: ὁ τὴν ἀρχὴν ἐπὶ θύσει ζώων χαλεπαίνων, θύεσθαι αὐτὰ μὴ θέλων, θυσίας ὡς ἐπιθυμῶν οὐ προσέτασσε καὶ ἀπαρχὰς οὐκ ἀπήτει· ἄνευ γὰρ θύσεως ζώων οὔτε θυσίαι τελοῦνται, οὔτ' αἱ ἀπαρχαὶ δοθῆναι δύνανται (III. 45.). Das charakteriſtiſche Merkmal der wahren Gottesverehrung ſind nach VII. 3. die ἄθυτοι τιμαὶ, und der wahre Prophet bewirkt die Wiederherſtellung der wahren, durch den vorgeblich moſaiſchen Opfercultus, verfälſchten Religion auch dadurch, daß er θυσίας, αἵματα, σπονδὰς μισεῖ, πῦρ βωμῶν σβέννυσιν III. 26. Vgl. Epiphanius über die Oſſener (Eſſener) und Naſaräer Haer. XIX. 3. XXX. 15. f. Erſt das thieriſch-wilde Geſchlecht der aus den Ehen der Engel mit menſchlichen Weibern entſproſſenen Rieſen war es, das mit der reinern Nahrung, der Pflanzenkoſt und dem Manna, ſich nicht begnügend, nach Blut lüſtern wurde und Thiere zu ſchlachten anfing (ἐπὶ τὴν παρὰ φύσιν τῶν ζώων βορὰν τρεπόμενοι), worauf auch die Menſchen dieſe widernatürliche Nahrung nachahmten, und das Fleiſch der Thiere aßen (VIII. 15.). Diejenigen, die ſich die künftige Welt erkoren haben, und darum in der jetzigen nichts als das Ihrige betrachten dürfen, genießen nur Waſſer und Brod, und die einfachſten Nahrungsmittel, wie Kohl und Oliven. XV. 7. XII. 6. *)

*) Eine hiſtoriſche Andeutung davon, daß wirklich auch nach dem A. T. die Enthaltung von thieriſcher Koſt die urſprüngliche reinere und vollkommenere Lebensweiſe war, kann man in der Stelle 1 Moſ. 1, 29. finden, wo Gott, als er am ſechsten Tage nach vollendeter Schöpfung die eben geſchaffenen Menſchen in den Beſitz der Erde einführte, und ihnen ihre Nahrung anwies, zu dieſem Zweck blos das Pflanzenreich nennt, und ſogar auch das geſammte Thierreich auf dieſe Gattung der Nahrung beſchränkt. „Siehe, ich gebe euch alles Kraut, das da Samen ſäet auf der ganzen Erde, und alle Bäume, auf welchen Baumfrucht, die da Samen ſäet, euch ſollen ſie ſeyn zur Speiſe, und allen Thieren der Erde, und allem Gevögel des Himmels, und allem, was ſich reget auf der Erde, worin eine lebendige Seele, gebe ich alles grüne Kraut zur Speiſe". In dieſem reinern Zuſtande,

4) Selbſt diejenige Lehre, durch welche das Syſtem der Clementinen ſeinen Anſpruch, für ein chriſtliches zu gelten, am meiſten behauptet, die Lehre von Chriſtus, erſcheint hier in einer ganz pythagoreiſchen Geſtalt. Denn wenn nach der Chriſtologie der Clementinen in Chriſtus die reine Seele des nach dem Bilde Gottes geſchaffenen Urmenſchen erſchien, um das reine adamitiſch-moſaiſche Geſetz zu erneuern, wenn es der Geiſt Adams oder Chriſti iſt, der göttliche Menſchengeiſt, der von Anfang an nur mit veränderten Namen und Geſtalten, in den ſieben Säulen der Welt (XVIII. 13.) in Adam und Henoch vor der Fluth, nach derſelben in Noah, Abraham, Iſaak, Jakob und Moſes, und zulezt in Chriſtus, die Welt durchläuft, ſo daß der Eine Prophet und Offenbarer Gottes für die Menſchen, Adam-Chriſtus, ſich in verſchiedenen Zeiten in verſchiedene menſchliche Formen hüllt, bis er endlich zur beſtimmten Zeit, um ſeiner Mühſale willen mit Gottes Erbarmen geſalbt, die ewige Ruhe findet (III. 19. 20.), was können wir hierin anders ſehen, als eine jüdiſch-chriſtliche Modification des pythagoreiſchen Dogmas von der Präexiſtenz und der Wanderung der Seele durch eine Reihe verſchiedener Individuen und Körper? Es iſt im Ganzen dieſelbe Vorſtellung, die jener Reihe von Apollojüngern, von welchen früher die Rede war, zu Grunde liegt, nur erſcheint ſie uns in der Chriſtologie der Clementinen weit ausgebildeter und in feſterer, hiſtoriſcher Geſtaltung, wie ja überhaupt die Idee einer ſucceſſiv ſich entwickelnden Offenbarung in der heidniſchen Religion nie die Bedeutung gewinnen konnte, die ſie auf dem Gebiete der jüdiſch-chriſtlichen Religion hat.

---

in welchem die allgemeine Harmonie des Naturlebens, das friedliche Zuſammenſeyn der Menſchen mit der Thierwelt, noch durch nichts geſtört war, dachte ſich alſo die hebräiſche Tradition die Urmenſchen, aber ſchon 1 Moſ. 9, 3. wird dieſer Zuſtand nicht mehr vorausgeſezt, denn hier ſpricht Gott zu Noah und ſeinen Söhnen: „Alles, was ſich reget und lebet, euch ſoll es ſeyn zur Speiſe, wie das grüne Kraut gebe ich euch alles. Nur das Fleiſch in ſeiner Seele, ſeinem Blute ſollt ihr nicht eſſen“.

Dieſe wenigen Andeutungen mögen genügen, um zum Schluſſe unſerer Unterſuchung noch darauf aufmerkſam gemacht zu haben, in welchen umfaſſenden und tiefeingreifenden Zuſammenhang religiöſer Ideen und Lehren uns Philoſtratus dadurch hineinſtellte, daß er ſeinen Apollonius zum Repräſentanten des Reinſten und Trefflichſten machte, was die alte Religion in dem Pythagoreismus, als einem die Strahlen eines reineren Lichts von verſchiedenen Seiten her in ſich vereinigenden Lichtpunkte, niedergelegt hat. Unſtreitig ſehen wir hier diejenige Seite der alten Religion vor uns, die ſich entſchiedener als irgend eine andere dem Lichte des Chriſtenthums zugewandt hat. Wie aber ſelbſt in dem auf chriſtlichen Boden entſtandenen Syſteme der Clementinen die verſchiedenen religiöſen Elemente, die wir zu unterſcheiden haben, das heidniſche, jüdiſche und chriſtliche in einem ſolchen Verhältniß zu einander ſtehen, daß das chriſtliche Element nirgends in ſeiner Reinheit hindurchdringen kann, vielmehr noch immer die Farbe des heidniſchen und jüdiſchen an ſich trägt, eine Erſcheinung, die ſich in dem religiöſen Synkretismus des ſo vielfach geſtalteten Gnoſticismus der erſten chriſtlichen Jahrhunderte in den verſchiedenſten Modificationen wiederholt, ſo macht uns auch der Pythagoreismus in ſeiner vollendetſten Form nur um ſo anſchaulicher, welcher große auf dieſem Wege nie auszugleichende Gegenſatz, bei allen Annäherungs- und Berührungspunkten, das Gebiet der alten Religion von dem der chriſtlichen trennt. Beſteht hierin vorzüglich das Intereſſe, das das philoſtratiſche Werk auf dem Standpunkt der vergleichenden Religionsgeſchichte haben muß, ſo kann dieſes nur in noch höherem Grade angeregt werden, wenn, wie unſere Unterſuchung wenigſtens darzuthun ſuchte, gerade diejenigen Momente, die uns am meiſten in dem Leben des Apollonius ein der Erſcheinung Chriſti analoges Bild zur Anſchauung bringen, nur aus dem Eindrucke abzuleiten ſind, welchen das Chriſtenthum in ſeiner ſchon damals die heidniſche Welt überwindenden Macht auf einen noch außerhalb ſeines Gebiets ſtehenden heidniſchen Philoſophen gemacht hat.

Regiſter der wichtigſten Gegenſtände.

A.

Abaris S. 175. f. 183. 204. 205.
Abel 231.
Abraham 129.
Adam 230. f. Adam-Chriſtus 234.
Admetos 172.
Adraſtea 89.
Aelian 26. 149.
Aeſchylus 63. 165. 168. 173.
Aeſop 56.
Aether 60. 219.
Aethiopien 86. indiſche Colonie 210.
Alexander von Abonot. 121.
Amaſis 33. 65.
Antihierokles 13. 150.
Antiochien, nimmt an hell. Studien keinen Theil 21. 153.
Aphrodite 55.
Apollinismus 12.
Apollo 37. 58. 87. 100. 153. 167. f. Hyperbor. 175. f.
Apollojünger 175. 207. 234.
Apollonier 153.
Apollonius, ſeine Reiſen 19. f. 74. 84. 86. ſeine Jünger 19. 22. 24. 76. 154. Hauptperioden ſeines Lebens 31. ſeine Apologie 28. 45. 49. 88. f. ſeine Briefe 99. 102. f. ſeine Tempel 102. 131. der Tyaneer 102. Zeit ſeiner Geburt 132. ſeine hohe Verehrung 132. f. ſeine Bildniſſe 133. wiefern Weltreformator 161. f. repräſentirt den Apollon 207. ſeine welthiſtoriſche Wichtigkeit 209. 233. f. Inh. Anz.
Apologeten chriſtliche 56.
Apoſtel 230.
Apulejus 114.
Argha 216.
Argoſchiff 217.
Ariſteas 175. 204.
Ariſtocratie 81.
Aſklepios 56. 121. f.
Athene 58. 103.
Athener 53. 70.
Aurelian 132.

B.

Babylon 115.
Bardanes 20.
Blount 12.
Blutſchuld 170.
Bohlen über Philoſtr. 213.
Brahma 215. 219.
Brahmanen 20. 36. 41. 48. 53. 60. 68. 87. 89. 210. 213. 221. f.
Buddhaismus 221.
Buhle über Philoſtr. 105. 109.

C.

Caracalla 131.
Carpocratianer 128.
Celſus 1. 119.
Centralfeuer 228.
Centrum des All 227 f.
Chäremon 224.
Chriſten 134. ihr Märtyrertod und ihre Schwärmerei 136. f.
Chriſtus 129. f. Magier 135. Sophiſt 138. Aehnlichkeit mit Apollonius 142. Herrſcher der künftigen Welt 230. f. Adam-Chriſtus 234.
Chriſtenthum 124. f. ſein Gegenſatz von Sünde und Erlöſung 157. ſein eigenthümlicher Vorzug 167. Verh. zum Heid. 163. 233.
Claudius 78. 102.
Clement. Homilien 220. 226. f.

D.

Damis 19. 115.
Dämonen 38. dämoniſche Wirkungen 5. 44. Dämonen = Austreibungen 38. f. 42. 143. f.
Delos 168. 182.
Delphi 169. 172.
Demetrius 94. 150.
Democratie 81.
Democritus 44.
δίκαιος 199.
Dimenſionen des All 227.
Dio Caſſius 114.
Dion 81. 146.
Dionyſos 42. 128. 167.
δόγματα 194.
Doketen, Doketismus 150. 163. 175.
Drachenkämpfe 172.
Dualismus, perſ. 144. 171. Geſchlechtsdualismus der alten Religion 218. dualiſtiſche Weltanſicht der Element. u. des Pythag. 229.
Dyas 232.

E.

Ehe 181.
Einheit 228. 229. 231. f.
Elemente 42. 60. 218.
Eleutherolakonen 118.
Elias von Kreta 68.
Emeſa 128.
Empedokles 44. 70.
Empuſen 38.
Epiphanien 134.
Epimenides 181.
Eros 170.
Eſſener 215. 225. f. 232. 233.
Eudorus 181.
Eunapius 133.
Euphorbos 64. 168. 185.
Euphrates 24. 81. 146. 157. 159.
Euſebius 1. f. ſeine Anſicht vom Uebernatürlichen 7. ſein Arianismus 9. über Apollonius 156. f.
Eva 230. f.

F.

Feuer 215. 228.
Fleiſchgenuß 191. 222. 232. f.
Freiheit 183.
Freundſchaft 195.

G.

Ganges, König 212.
Gebet 69.
Gegenſätze, pyth. 231.
Gerechtigkeit 73. 163. pythag. Idee 199. der Gerechteſte und der Ungerechteſte 164. f.
Geſtirne 63.
Gewiſſen 72.
Giganten 57. 233.
Gott, ein Lichtweſen 66. 225. 227. Herz des Alls 227.
Götter, ägypt. 58. das Göttliche in Knechtsgeſtalt 164. Verhältniß Gottes zur Welt 60. 229. Geſtalt der Götter nach Pyth. 227.
Grani 175.
Grenze 229.
Griechen, Sinnlichkeit ihres Mythus 56. ihre beſchränkte Weltanſicht 65. ihr Handelsgeiſt 71. ihr Begriff von der Gerechtigkeit 71.
Gunen 219.
Gymnoſophiſten in Aeg. 24. 48. 53. 60. 68. 89. 90. 210.

H.

Hades 173. f. 62.
Helena 230.
Helios 129.
Heliogabalus 127. 128.
Helvetius Phileleuth. 17.
Herakles 42. 47. 103. 167. 207. 217.
Heraklit 68.
Herodot 63. 175.
Heſtia 228.
Hierokles 1. 155.
Homer 65. 185. 206.
Huetius 16. 85. 155.
Hug über Philoſtr. 117.
Hykſos 213.

J.

Jacobs über Philoſtr. 105. 110.
Jamblich 177. 208. 209.
Jarchas 20. 36. 60. 65. 95.
Ἰατρικὴ, pyth. 86. 169. 226.
Ideale der griech. Rel. und Philoſ. 167.
Ignatius, Briefe, 142.
Indien 86. Einfluß auf die alte Welt 210. f.

Johannes der Täufer 230. 231.
Iswara 215.
Julia, die Kaiſerin, 116. 125. Julia Mammäa 131.
Julian 129. 153.
Juſtification, pyth. 199.

K.

Kaaba 128.
Kadmos 173.
Kain 230. 231.
Kosmos 49. f. 170. 186. 198.
Kriſchna 171.

L.

Lacedämon 70. 115.
Lamien 38.
Leib, Kerker der Seele 65. f. 214.
Licht 60. 218. 225. 227.
Linos 204.
Linga 217.
Logos 182. 189.
Lucian 114. 121. f. 134. 139.
Lycurg 98.
Lyſis Pyth. 192. f.

M.

Magie 119. Magier 44. 76. 210.
Männliches u. weibliches Princip 229. f.
Manichäismus 131. 188. 220.
Manna 233.
Mantik 36. 87. 169.
Marc-Aurel, über Chriſten, 137.
Maximus aus Aegä 115.
Megaſthenes 222.
Menſch, mit Gott verwandt 66. 99. 223.
Meiners über Philoſtr. 108. über Pyth. 176.
Miſchkeſſel der Rede 54.
Mithrasſtier 171.
Mneſarchus 181. 187.
Möragenes 118. 145.
Monarchie 82.
Monas 232.
Mord 70. 170.
Myſterien 75.

N.

Natur, ind. Anſicht 219. f. Welt.
Neander über Philoſtr. 105. über Lucian 140.
Nero 21. f. 78. f.
Nerva 26. 30. 73.
Neunzahl 174.

O.

Oberes u. Unteres 227. 229.
Olearius über Philoſtr. 104. f. 162.
Oneſikritos 115. 216. 218.
Opfer 52. 67. f. 215. 223. 225. 230. f.
Oreſtes 72.
Origenes 119. 131. 146. 182. f. 189.
Orpheus 129. Orphiker 218. orphiſche Weiſe 224. f. 227.
Oſiris 217.

P.

Palamedes 21.
Pannonien 176.
Pantheismus 63. 100. 216.
Parthenis 187.
Paulus, der Apoſtel 145. 149. 152.
Pelops 184.
Peregrinus Proteus 134. f.
Phantaſie, ihre künſtleriſche Kraft 58.
Phalaris 205.
Phidias 57.
Philolaus 22. der Pyth. 228. f.
Philoſophie 21. f. verſchiedene Meinungen derſelben 50. f. die pyth. 50. f. 88. f. 152. 168. 225. die cyniſche 51. 90.
Philoſtratus, ſeine Glaubwürdigkeit und Wahrheitsliebe 7. 16. 116. f. 157. f. 213. f. Zweck ſeiner Lebensbeſchreibung 104. f. verglichen mit Lucian 122. 140. f. Veranlaſſung ſeines Werks 125. ſein Pythagoreismus 167. f.
Phöbus 170.
Phraotes 20. 60. 158.
Pindar 169.
Plato 9. 44. 53. 56. 129. 163. 169. 174. 191. Ahnungen des Chriſtlichen 166.
Planeten 63.
Plinius 159.
Plutarch 173. 231. 232.
Porphyrius 178. 196. 208. 209. 224.
Präexiſtenz 64. 98. 175. 185. 214. 223. 234.

Prieſter 224. f.
Prophetie, männliche, weibliche 231. f.
Pythagoras 44. 64. 70. 89. 121. 168. nach Jamblich und Porph. 175. f. ſeine goldene Hüfte 184. 189. Vermittler zwiſchen Gott und den Menſchen 186. ſeine relig. ethiſchen Grundſätze 190. f. pythag. Bund 200. f. 225. Reiſen des Pyth. 200. Vermittler zwiſchen Orient und Occident 224.
Python 170. 171.

R.

Rauch 220.
Rechtes und Linkes 232. f.
Reinigung 169. 173. f. 225.
Religion, polyth. 55. ägypt. 57. f. 67. ind. 210. f. 214. f. Monoth. und Polyth. 62. 223. Dualismus 218. (ſ. Panth.) Urrelig. verfälſcht 230. die alte Rel. in ihrem Verh. zum Chriſt. 163. 235.
Rhetoren 125.
Ring und Stab 43. Zauberringe 63.

S.

Säulen der Welt 234.
Saktas 217.
Sauras 215.
Schafe 154.
Schiff, bildlich 62. 216. f.
Schickſal 63.
Schlange 171.
Schwan, Symb. Apollons 100.
Seele, Unſterblichkeit und Wanderung 64. f. 89. 174. 214. 223. 225. 228. 234. (ſ. Präex.), iſt im Gefolge eines Gottes 183. Seele Jeſu 183. 189. ungeordnete, trunkene Seelen 49.
Selbſtkenntniß 72.
Severus, Alexander 127. 129. 131.
Severus, Septimius 125. 126.
Siebenzahl 225. 227.
Sigfried 171.
Sokrates 150. 163.
Solyma 24.
Sonne 59. 129. 225. Sonnencultus in Syrien 127. 128. in Indien 215.
Sophiſten 125.
Sophokles 63. 88.
Sparta 115.
Stab 214.
Stephanus 34. 114.
Steſichorus 211.
Stoiker 220.
Subſtanz, die Eine, 99. 229.
Symbolik 57. f.
Synkretismus 126. 129. 235.
Syzygien 229. f.

T.

Tantalus 57. 95.
Tarſus 18.
Teleſinus 22. 54. 149.
Tennemann über Philoſtr. 111. 120. 156.
Tempe 172.
Thales 202.
Theophanien 134.
Therapeuten 225. f.
Thiere, ihre Schonung 191. 198. 221. 232. f. dem Menſchen verwandt 197. f. Thiercultus 57. f. 224. Thierfell 176. Thierſtoffe unrein 88. 221. 224.
Tiberius 78. f.
Tiedemann über Philoſtr. 111.
Tigellinus 22.
Titus 25. 34.
Tod, geiſtiger 193.
Todtenerweckung 47.
Trimurti 215.
Trophonius 152.
Tugend, vollkommene 166.

U.

Unbegrenztes 229.
Urgrund 229.

V.

Vedas 216. 218.
Veſpaſian 23. 45. 80. 146. f.
Vorherbeſtimmung 183. 206.
Vorſehung 63.

W.

Weib 230.
Weiſe, äg. ſ. Gymnoſ. ind. ſ. Brahm. der Weiſe, ſeine Aufgabe 50. 72. 86. f. 92. f.
Welt, ihre mannweibliche Natur 61. 217. 218. 230. Vergleichung mit

einem Schiff 62. 216. 217. Weltſeele 227. 228. gegenwärtige und künftige Welt 231. f.
Wieland im Agathod. über Apoll. 14. f. über Luc. 135. f.
Winter 171.
Woche 64.
Wölfe 154.
Wunder 2. f. 47. 203. f. 214.

X.

Xenokrates 181.

Y.

Yoni 217.

Z.

Zahlenlehre, pyth. 76. 231.
Zalmoxis 176. 178.
Zauberei 44. f.
Zehenzahl 174.
Zeiträume, ſechs 227.
Zeus 58. 60. 101. 168. 220. f. 228.
Zoroaſter 187. 194. 231.
Zweiheit 231.

Verbeſſerungen.

S. 73. Lin. 7. ſt. ſeinen Freund: ſeine Freunde
— 77. — 9. v. u. ſt. zeigt: zeigte.
— 92. — 18. nach: nützte und S. 93. Lin. 7. von unten nach: aufſuchen zu ſetzen ".
— 160. — 15. v. u. ſt. σε: με.
— 171. Anm. Lin. 4. vor H. 1. zu ſetzen: Tüb. Zeitſchr. f. Theol. Jahrg. 1832.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

47 78 79 83

Bayerische StaatsBibliothek
Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Baur, Ferdinand Christian,

Apollonius von Tyana und Christus ...

Tübingen 1832

H.eccl. 102 ml
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10023292-8